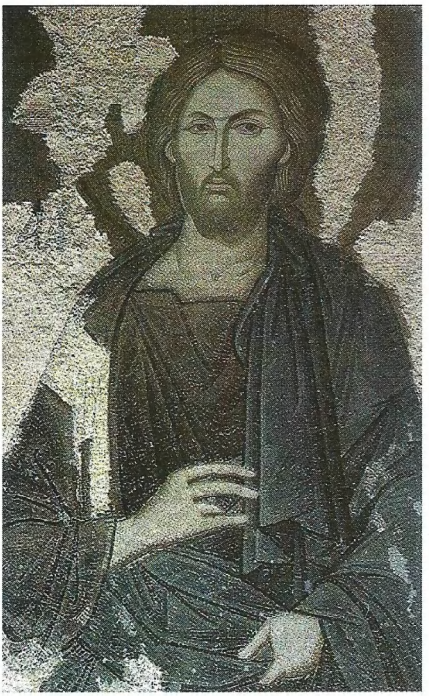
Clark Carlton

ADEVĂRUL

Ortodoxiei faţă de Catolicism



Ce ar trebui să ştie fiecare romano-catolic
despre Biserica Ortodoxă

EDITURA
ECCLESIAST

CLARK CARLTON

ADEVĂRUL

CE TREBUIE SĂ ŞTIE FIECARE ROMANO-CATOLIC DESPRE BISERICA ORTODOXĂ

Această carte este dedicată cu multă dragoste surorii mele, Pamela şi nepoţilor mei, Brad şi Jeff.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CARLTON, CLARK
Adevărul ortodoxiei faţă de catolicism : ce ar trebui să ştie fiecare romano-catolic despre biserica ortodoxă / Clark Carlton ; trad.: Dragoş Dâscă, Apendix Ioan I. Ică jr.; îngrijitor ed.: Bîrzu Vasile. - Sibiu : Ecclesiast, 2010
ISBN 978-606-92397-4-2

I. Dâscă, Dragoş (trad.)
II. Apendix, Ioan I. Ică jr. (trad.)
III. Bîrzu, Vasile (ed.)

28

© Asociaţia LEF – FRO

Prof. dr. Clark Carlton

ADEVĂRUL

ORTODOXIEI

față de

CATOLICISM

Traducere din limba engleză
Dragoș Dâscă
Ediție îngrijită de Protos. Dr Vasile Bîrzu

EDITURA
ECCLESIAST
2010

Prezenta lucrare apare în cadrul Centrului de Cercetare Teologică (CCT) al Facultăţii de Teologie "Andrei Şaguna", Sibiu.

Prezenta ediţie reproduce, prin bunăvoinţa autorului şi a domnului Frank Shaeffer, ediţia originală a cărţii Prof. Dr. Clark Carlton, THE TRUTH – What every Roman-Catholic should know about the Orthodox Church – Regina Orthodox Press, Salisbury, MA 1999

Pe coperta întâi, icoana Hristos „Chalkites", fresca din biserica Chora (turc. Kariye Camii), începutul sec. XIV.

CUPRINS

DESPRE AUTOR - 6

PREFAŢA AUTORULUI - 7

INTRODUCERE
Este unirea iminentă? - 11

CAPITOLUL I
Sfinţii romani şi intriga bizantină - 23

CAPITOLUL II
Sfânta Treime - 39

CAPITOLUL III
Mântuirea - 63

CAPITOLUL IV
Biserica - 87

CAPITOLUL V
Maica Domnului - 119

EPILOG
O notă pentru evanghelişti cu referire la Roma - 135

Anexe

ANEXA I
Scrisoare către Patriarhul Constantinopolului - 155

ANEXA II
Epistola enciclică - 173

ANEXA III
Tomosul credinţei din 1285 - 203

DESPRE AUTOR

Clark Carlton s-a născut în Cookeville, Tennessee, în 1964 şi a fost educat ca orice baptist din Sud. A obţinut o licenţă în filosofie la Colegiul Carson-Newman din Jefferson City, Tennessee. În timp ce beneficia de bursa *Raymond Bryan* acordată de Seminarul Telogic Baptist de Sud-Est în Wake Forest (Carolina de Nord), s-a convertit la credinţa ortodoxă şi a fost botezat în cadrul Misiunii Ortodoxe *Sf. Grigorie cel Mare* în Raleigh. Povestea convertirii sale, *From the first Baptist to the First Century*[*] a fost publicată în *The Christian Activist* (volumul 10, 1997).

A obţinut în 1990 titlul de master în teologie la Seminarul Tologic Ortodox „Sfântul Vladimir" din Crestwood, New York. Şi-a încununat cercetările cu o lucrare realizată sub conducerea Părintelui John Meyendorff, intitulată „The Humanity of Christ According to Saint Maximus the Confessor"[1].

În 1993, a obţinut un masterat în creştinismul timpuriu la Universitatea Catolică din America în Washington, DC. În prezent, este profesor de filosofie la Tennessee Technological University, în oraşul său natal, lucrând în acelaşi timp la realizarea dizertaţiei sale de doctorat privind teologia dogmatică şi ascetică a Sfântului Marcu Ascetul (sec. al V-lea). [între timp autorul a terminat teza sa de doctorat pe care a susţinut-o şi publicat-o în anul 2002 cu titlul **The dogmatic and ascetical Theology of Mark the Monk**, în cadrul Universităţii Catolice din America, n. tr.]

---

[*] „De la primul baptist la primul veac" (n. trad.)

[1] *Umanitatea lui Hristos potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul*

PREFAȚA AUTORULUI

Această carte este a treia parte din *The Faith Series* şi urmarea lucrării *The Way: What Every Protestant Should Know About the Orthodox Church*. Deşi *The Way* şi *The Truth* sunt menite a fi în legătură una cu cealaltă, există o diferenţă importantă între ele. *The Way* era în mare parte autobiografică. Analiza mea despre diferenţele dintre Ortodoxie şi Protestantism era înrădăcinată în propria mea experienţă. Însă, cunoştinţele mele despre romano-catolicism sunt, în totalitate, de mâna a doua.

Aceasta înseamnă, desigur, că nu pot oferi cititorului profunzimea analizei pe care am putut să o asigur în *The Way*. Eu înţeleg Protestantismul dinăuntrul lui. De romano-catolicism nu pot să mă apropii decât din afară. Însă, această obiectivitate impusă îşi are beneficiile sale.

Aproape toate relatările despre recentele convertiri la Ortodoxie ale romano-catolicilor se axează pe Vatican II şi pe disoluţia Bisericii în care au fost crescuţi. În timp ce nu se doreşte sub nici un chip a minimaliza luptele personale ale celor care s-au simţit trădaţi de Biserica Conciliului Vatican II, şi fără a nega nici o clipă faptul că Biserica Romano-Catolică a devenit cu mult mai protestantizată în urma lui Vatican II, adevărul este că schimbările importante din romano-catolicism s-au produs cu mai bine de un mileniu în urmă. Biserica Romano-Catolică din anul 1950 nu era mai apropiată de Ortodoxie decât Biserica Romano-Catolică de azi. Prin urmare, această carte este o analiză teologică a diferenţelor dintre Roma şi Ortodoxie, nu o critică a reformelor iniţiate de Vatican II.

Această lucrare doreşte, în principal, să ofere romano-catolicilor o înţelegere de bază a Bisericii Ortodoxe şi a motivelor pentru care nu suntem în comuniune unii cu alţii. Sunt încrezător, totuşi, că va fi de folos şi creştinilor ortodocşi care se află adesea în confuzie când vine vorba de relaţia Bisericii lor cu Biserica Roma-

no-Catolică, dar şi protestanţilor, care sunt cu uşurinţă induşi în eroare de similaritățile superficiale dintre Ortodoxie şi Romano-Catolicism. Din acest motiv, am scris un epilog dedicat acelor evanghelişti protestanţi care se gândesc la convertirea lor la Biserica Romano-Catolică.

Deşi atenţia este centrată pe Biserica Ortodoxă, am crezut de cuviinţă, în anumite locuri, să descriu în detaliu anumite învățături ale Bisericii Romano-Catolice. În acest caz, comparaţia implică şi critica, fiindcă Biserica Ortodoxă consideră că Biserica Romano-Catolică se află în erezie. Sunt deplin conştient de faptul că aceasta s-ar putea să îi ofenseze pe unii cititori. Oricum, nu pot decât să invoc indulgenţa cititorului şi să îl rog să abordeze această carte cu o minte deschisă, ştiind că adevărul nu trebuie să se teamă cu nimic de cercetarea liberă şi cinstită.

Aş dori să mulţumesc Arhimandritului Damian şi obştii Mănăstirii Slăvitei Înălţări (Resaca, GA), pentru accesul nelimitat la biblioteca mănăstirii – aproape jumătate din aceasta a fost folosită pentru acest studiu. De asemenea, sunt recunoscător D-lui Dr. H. Tristram şi D-nei Susan Engelhardt din Houston, Texas, pentru înţelegere şi încurajare. Nu în ultimul rând, sunt foarte îndatorat maicilor Conrad (Mary) Stolyenbach şi Colin (Grace) din Mănăstirea Sfântul Ignatie din Franklin, TN, pentru ajutorul oferit în corectarea manuscrisului. Desigur, toate greşelile, fie tipografice, fie de conţinut, sunt doar responsabilitatea mea.

Clark (*Innocent*) Carlton
Duminica Sf. Ioan Scărarul
1999

Astfel că, întorcându-ne la acea învăţătură care a fost comună Bisericilor din Răsărit şi din Apus până la despărţire, ar fi trebuit ca noi, cu o dorinţă sinceră de a afla adevărul, să cercetăm ceea ce credea una, sfântă, catolică şi ortodoxă apostolească Biserică a lui Hristos, fiind pe atunci „acelaşi trup" pentru Apus şi Răsărit, şi să ţinem acest lucru întreg şi neschimbat. Iar în privinţa a tot ceea ce, în vremurile din urmă, a fost adăugat sau îndepărtat, fiecare are o sarcină sfântă şi obligatorie, dacă el caută cu adevărat slava lui Dumnezeu mai mult decât propria sa slavă, ca în duh de evlavie să facă îndreptarea, luând aminte la faptul că prin stăruirea arogantă în pervertirea adevărului el va avea greu răspuns de dat înaintea judecăţii nepărtinitoare a lui Hristos.

Enciclica Patriarhului Anthimos al Constantinopolului, 1895.

INTRODUCERE

Este unirea iminentă?

O, omule, în problemele care privesc Biserica, niciodată nu ne putem supune compromisului: nu există nici o legătură între adevăr şi minciună. Dar, aşa cum ceea ce se află în afara luminii neapărat zace în întuneric, tot aşa şi cel care se îndepărtează puţin de adevăr cade în minciună **(Sfântul Marcu al Efesului, †1443).**

Pe 21 octombrie 1997, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu a primit titlul onorific de doctor din partea Universităţii Georgetown, Washington D. C. Discursul său a fost îndelung aşteptat de clerul romano-catolic şi de universitari, care anticipau un expozeu cuprinzător despre relaţiile dintre Bisericile Ortodoxă şi cea Romano-Catolică. Într-adevăr, au primit ceea ce au anticipat, dar conţinutul discursului era cu totul altul decât cel aşteptat.

În timp ce sublinia dorinţa sa înflăcărată pentru reconcilierea dintre Roma şi Ortodoxie („Inima noastră se opune perspectivei unei despărţiri eterne"), Patriarhul Bartolomeu a afirmat:

„Confirmăm, nu cu o uimire de neprevăzut, dar nici cu indiferenţă, că, într-adevăr, divergenţa dintre noi continuă să crească şi este previzibil faptul că scopul spre care se îndreaptă drumurile nostre este diferit."

Prin aceste cuvinte, patriarhul de Constantinopol – primul între egali în sistemul ierarhic din Ortodoxie, a aruncat o găleată de apă rece peste aşteptările înflăcărate ale romano-catolicilor în privinţa refacerii unităţii dintre Ortodoxie şi Roma până în anul 2000[2].

---

[1] Răsăritul noului mileniu creştin era o temă importantă în discursurile Papei Ioan Paul al II-lea (de exemplu, enciclica *Ut Unum Sint*).

A spune că romano-catolicii au fost luaţi prin surprindere de declaraţia patriarhului ar fi un adevăr spus pe jumătate. Un cunoscut al meu, profesor la Universitatea Catolică, a caracterizat discursul drept „insultător". Părintele romano-catolic Richard John Neuhaus era de părere că „Bartolomeu a venit, a plecat, şi a lăsat în urma sa o adunare complet demoralizată a celor care se roagă pentru reconcilierea dintre Est şi Vest". A mai afirmat:

> „Textul discursului său a fost atât de accentuat polemic încât, la recomandarea consilierilor, au fost făcute ajustări până în ultimul moment. Dar şi aşa, textul final nu a oferit nimic pentru liniştea celor care se aşteptau la un pas înainte".

Discursul patriarhului de la Georgetown şi reacţia Părintelui Neuhaus faţă de acesta ne oferă un excelent punct de pornire pentru studiul nostru referitor la relaţiile dintre Ortodoxie şi Romano-Catolicism, acordându-ne şansa de a privi dincolo de declaraţiile populiste, de prejudecăţi, şi de a examina starea actuală de fapt. Această carte este subintitulată „Ce ar trebui să ştie fiecare romano-catolic despre Biserica Ortodoxă". Poate cel mai important lucru pe care ar trebui să-l cunoască catolicii este că multe din informaţiile pe care le deţin despre Ortodoxie (dacă nu cumva toate) sunt false. În spatele dezamăgirii Părintelui Neuhaus *et al.* se află anumite supoziţii – supoziţii pe care le împărtăşesc majoritatea romano-catolicilor. Înainte de a examina în detaliu problemele majore care divid Bisericile Ortodoxă şi Romano-Catolică, trebuie să ne referim la aceste supoziţii şi să explicăm de ce sunt eronate.

Doctrină şi politici

Prima afirmaţie greşită, adesea proferată de romano-catolici: nu există nici o diferenţă teologică reală între Bisericile Ortodoxă şi Romano-Catolică. În 1975, Papa Paul al VI-lea a afirmat că relaţiilor dintre ortodocşi şi romano-catolici le lipseşte „puţin pentru a

atinge plinătatea care ar permite o celebrare comună a Sfintei Împărtăşanii"[3].

Conform acestei declaraţii, ceea ce separă Roma şi Ortodoxia este rolul exact al papei în conducerea Bisericii universale. Schisma este, mai mult sau mai puţin, o dispută politică. Dacă, prin urmare, papa este dispus să facă anumite concesii în privinţa prerogativelor sale, atunci Biserica Ortodoxă ar trebui să fie capabilă să recunoască din nou primatul episcopului Romei, nemairămânând nici un alt obstacol de trecut.

Dificultatea în privinţa acestei opinii constă în faptul că ea nu este şi nu a fost vreodată convingerea Bisericii Ortodoxe. Conducerea Bisericii nu este şi nu poate fi o simplă chestiune de „politică bisericească". Ecleziologia – doctrina Bisericii privitoare la organizarea şi conducerea sa – nu este practic altceva decât punerea în practică a dogmelor trinitare şi hristologice. Prin urmare, diferenţele în guvernarea Bisericii sunt, inevitabil, manifestări ale unor mai profunde diferenţe ecleziologice. Asemenea întrebări privesc însăşi mântuirea omului, după cum afirmă şi Arhimandritul Vasilios de la Muntele Athos:

> „Ecleziologia şi spiritualitatea au aceeaşi bază: dogma. Biserica este Hristos, Trupul Său care trăieşte în istorie. Ea este conţinută de fiecare credincios, care este Biserica în miniatură. Conştiinciozitatea personală a fiecărui credincios are o dimensiune eclezială şi fiecare problemă a Bisericii este o problemă de mântuire personală a fiecărui credincios"[4].

Patriarhul a subliniat această problemă în discursul său de la Georgetown:

> „Toate acestea conduc la concluzia că organizarea, scopurile, funcţiile şi toate aspectele vieţii Bisericii nu sunt determinate de gândirea

---

[2] Citat în *Catehismul Bisericii Catolice* (Rome: Libreria Editrice Vaticana, 1994), §838, p. 222. Într-adevăr, conform *Ut Unum Sint*, Papa Paul al VI-lea şi Conciliul Vatican II afirmă o presupusă existentă „comuniune de credinţă".

[3] *Hymn of Entry*, Crestwood, NY: SVS Press, 1984, pp. 20-21.

umană, ci de natura reală şi neschimbătoare a Bisericii. Astfel, inamovibilitatea Bisericii în privinţa conceptelor ecleziologice nu este produsul unei percepţii înguste, ci urmarea firească a experienţei noastre ecleziale trăite. Nu vorbim aici despre un obiect care se află la libera noastră dispoziţie, ci despre o existenţă independentă de dorinţele noastre şi condusă de Atotţiitorul Care ne-a încredinţat nouă o conducere şi responsabilităţi limitate".

Aceasta ne aduce la esenţa remarcilor Patriarhului Bartolomeu de la Washington. Ce a spus el exact de a fost caracterizat „virulent polemic"? Patriarhul afirmase:

„În mod cert, problema noastră nu este nici geografică, nici una de despărţire personală. Nu este nici o problemă care se referă la structurile organizaţionale, nici la concepte de jurisdicţie. De asemenea, nu este o problemă de supunere formală, nici de absorbţie a unor indivizi sau grupuri. Este ceva mult mai profund şi mai important.

Modul în care trăim a devenit ontologic diferit. Doar dacă transfigurarea şi transformarea noastră fiinţială înspre un singur model comun de viaţă este atinsă, nu doar în formă, dar şi în substanţă, unitatea şi celelalte care o însoţesc devin posibile".

Pentru a reformula: Bisericile Ortodoxă şi cea Romano-Catolică au devenit expresii a două credinţe diferite. Mai mult, traiectoria acestor două credinţe nu este nici paralelă, nici convergentă, ci divergentă – evoluând tot mai departe una de alta.

Ceea ce Părintele Neuhaus interpretase ca „virulent polemic" a fost, din punctul de vedere al Patriarhului Bartolomeu şi al Bisericii Ortodoxe, nimic mai mult decât o lămurire obiectivă a stării actuale a lucrurilor. Patriarhul nu i-a numit făţiş „eretici" pe romano-catolici, deşi oricine ar fi putut înţelege cu uşurinţă acest lucru din remarcile lui. Chiar dacă ar fi spus-o, oricum nu ar fi fost ceva diferit de ceea ce ortodocşii au afirmat despre romano-catolici încă din secolul al unsprezecelea.

Dezvoltarea doctrinei

A doua afirmaţie greşită făcută de romano-catolici este cea potrivit căreia teologia ortodoxă este la fel de maleabilă precum s-a dovedit a fi teologia romano-catolică. Pr. Neuhaus vorbeşte despre dorinţa Romei de schimbare şi aşteaptă la modul cel mai sincer ca Biserica Ortodoxă să se conformeze acestui „progres":

> „Papa Ioan Paul al II-lea a aşezat temelia pentru vremea când, aşa cum afirma în mod repetat, «Biserica va respira din nou cu ambii plămâni, Estul şi Vestul». Trebuie să ne rugăm ca, într-o zi, Biserica Ortodoxă să fie pregătită să se alăture lucrării de zidire pe această temelie".

Ceea ce Papa Ioan Paul al II-lea a făcut, de fapt, a fost să pună în discuţie câteva din prerogativele sale papale. Este de netăgăduit faptul că papalitatea s-a schimbat în mod dramatic în ultimii ani. Puţini învăţaţi romano-catolici ar mai încerca azi să demonstreze că papii din vremurile mai timpurii erau consideraţi fie infailibili, fie posesorii unei jurisdicţii universale. Dacă papalitatea poate schimba şi acumula tot felul de autorităţi, urmând aceeaşi logică, ea poate să se lipsească de unele din aceste puteri dobândite atunci când utilitatea o cere.

Problema, din punctul ortodox de vedere, este că ecleziologia nu este un domeniu supus schimbării. Dacă Hristos ar fi vrut cu adevărat ca episcopul Romei să fie vicarul Său pe pământ, exercitând nu doar infailibilitatea, ci şi jurisdicţia imediată şi ordinară peste întreaga Biserică, atunci această situaţie ar fi trebuit să fi existat încă de la început, neputând fi supusă negocierii.

Pe scurt, doctrina papalităţii este fie dogmă relevată în chip Dumnezeiesc, fie erezie. Oricum, nu este o chestiune în privinţa căreia ambele părţi să facă anumite concesii. Repetăm: fundamentala doctrină ecleziologică nu se supune revizuirii.

Poziţia ortodoxă în această problemă este chiar simplă: doctrina romano-catolică a papalităţii este o îndepărtare radicală de la

ecleziologia Bisericii timpurii. Într-un cuvânt, este o erezie. Unirea dintre Roma şi Ortodoxie cere nu doar ca papa să facă anumite concesii privitoare la (relativ) recentele dobândite prerogative, dar şi să se pocăiască de erezia sa şi să revină la Credinţa Ortodox-Catolică, pe care o deţine acum Biserica Ortodoxă şi a deţinut-o de la Cincizecime.

Pentru a reformula: diferenţele dintre Bisericile Ortodoxă şi cea Romano-Catolică nu sunt de ordin cultural sau politic, ci în principal de ordin teologic. Pur şi simplu, noi nu mărturisim aceeaşi credinţă. Mai mult, teologia Bisericii Ortodoxe nu este obiect de negociere. Sub paravanul „dezvoltării doctrinei", teologia romano-catolică s-a schimbat de-a lungul secolelor frecvent şi, adesea, în mod dramatic. Fără îndoială, se va schimba iar şi iar odată cu trecerea anilor. Însă este o greşeală gravă să afirmi că teologia ortodoxă se va schimba pentru a se întâlni cu Roma „la jumătatea drumului".

„Dialogul iubirii"

Aceasta nu înseamnă că nu există ortodocşi care nu doresc să reconsidere problemele dogmatice pentru a uşura mult plănuita „reunire a Bisericilor". Cu siguranţă că sunt, şi majoritatea dintre aceştia se află în prim-planul mişcării ecumenice. Aceasta ne aduce la a treia afirmaţie greşită făcută adesea de romano-catolici cu referire la Ortodoxie, şi anume că acei oameni care participă la dialogurile ecumenice sunt cu adevărat reprezentanţi – fie în sens juridic, fie, mai general, în sens moral – ai Bisericii Ortodoxe ca întreg.

Nimeni nu-l poate învinovăţi cu adevărat pe Pr. Neuhaus pentru reacţia sa la discursul patriarhului. La urma urmei, începând cu 1960, patriarhii de Constantinopol au tot făcut adresări pozitive – unii ar spune false – către Roma. Mai mult, au avut loc suficiente dialoguri şi „declaraţii comune" în ultimele trei decenii pentru a intensifica aşteptările. Într-adevăr, declaraţia Patriarhului Bartolomeu de la Georgetown pare deplasată în comparaţie cu cele anterioare.

Ce ar trebui să înţelegem din această discrepanţă? Vorbeşte patriarhul ecumenic pentru întreaga Biserică Ortodoxă, sau nu? În

continuare, trebuie să dăm credit patriarhului, care se referă la Roma şi Ortodoxie ca la „două surori" sau „doi plămâni" ai aceluiaşi trup, sau patriarhului care consideră că Roma şi Ortodoxia au două existenţe separate?

Mai întâi, trebuie spus că patriarhul ecumenic nu vorbeşte pentru Biserica Ortodoxă în acelaşi mod în care o face papa pentru Biserica Romano-Catolică. Există o tendinţă printre occidentali de a-l considera pe patriarh drept un fel de papă, dar această tendinţă se bazează pe necunoaştere şi nu pe argument.

La a doua întrebare este mai dificil de răspuns. Oricum, în loc să ne întrebăm care poziţie reprezintă *adevărata* opinie a Patriarhului Bartolomeu în problema reunirii cu Roma, ar trebui să ne întrebăm care poziţie reprezintă adevărata opinie a Bisericii Ortodoxe ca întreg. Pentru că, în final, opinia lui Bartolomeu – deşi este patriarh ecumenic – contează mai puţin. Ceea ce contează cu adevărat este cugetul Bisericii, „conştiinţa sa catolică".

La *această* întrebare este mai uşor de răspuns. Am adăugat la prezenta carte trei documente privitoare la relaţiile dintre Ortodoxie şi Romano-Catolicism. Acestea variază ca dată, de la 1994 la 1285. Primul document este, de fapt, o scrisoare de protest semnată de Patriarhul Bartolomeu cu referire la Declaraţia de la Balamand – având în vedere acel gen de ecumenism agreat de Pr. Neuhaus. Dacă citim aceste documente cu atenţie, vom vedea cum comentariile de la Georgetown făcute de patriarh sunt în concordanţă cu ele.

În contrast, o bună parte din retorica născută din „dialogul iubirii" dintre Ortodoxie şi Roma este ostentativ contrară poziţiei pe care Ortodoxia a adoptat-o încă din secolele XI-XII. Începând cu păstorirea Patriarhului Athenagoras din anii '60, patriarhii s-au referit în mod repetat la Roma ca „Biserică soră". Papa Ioan Paul al II-lea a insistat pe această formulare, notându-i vechimea. Însă, cu siguranţă, atât papa cât şi patriarhul îşi dădeau seama că, în vechea Biserică, această terminologie era folosită de către Bisericile aflate în *comuniune* una cu alta. Nimeni nu ar fi îndrăznit să folosească acest termen referitor la arieni sau nestorieni. Cu alte cuvinte, sin-

tagma „Biserici surori" implică un grad de unitate teologică între Roma şi Ortodoxie, grad care pur şi simplu nu există.

Un alt exemplu de retorică bombastică, ecumenică, este afirmaţia că Estul şi Vestul sunt cei „doi plămâni" ai Bisericii. Uzul acestei expresii – de asemenea iubită de Papa Ioan Paul al II-lea – este chiar mai bizar decât a considera Bisericile Romano-Catolică şi Ortodoxă drept „surori". Este o negare infatuată a însăşi definiţiei Bisericii drept „catolică".

Contrar opiniei publice, cuvântul „catolic" nu înseamnă „universal", ci „întreg, complet, căruia nu îi lipseşte nimic". Această eroare datează cel puţin din vremea Fer. Augustin. Astfel, a mărturisi Biserica drept *catolică* înseamnă a spune ca ea posedă plinătatea credinţei creştine. A spune că Ortodoxia şi Roma sunt doi plămâni ai aceleiaşi Biserici înseamnă a nega faptul că fiecare Biserică, separat, este catolică în sensul deplin al cuvântului. Această afirmaţie nu e numai contrară învăţăturii Bisericii Ortodoxe, dar este chiar opusă învăţăturii Bisericii Romano-Catolice, care se consideră pe sine cu adevărat catolică[5].

Folosirea unor sintagme precum „Biserici surori" şi „doi plămâni" ar trebui să-i îngrijoreze atât pe romano-catolicii conservatori cât şi pe ortodocşi. Luate în serios, acestea implică faptul că nici Biserica Ortodoxă şi nici cea Romano-Catolică nu se consideră pe sine a fi deplină una fără cealaltă. Nici un sinod din Biserica Ortodoxă şi nici un conciliu din Biserica Romano-Catolică - nici măcar Vatican II - nu au afirmat vreodată aşa ceva.

Subliniez acest lucru deoarece Pr. Neuhaus vrea ca noi să credem că oponenţii ortodocşi ai reunirii celor „doi plămâni" ai Bisericii sunt un element revanşard, care se opune unităţii din rea-voinţă. Dimpotrivă, monahii din Muntele Athos şi alţi critici ortodocşi ai mişcării ecumenice arată pur şi simplu că însăşi definiţia Bisericii drept *catolică* înlătură posibilitatea existenţei unei alte Biserici catolice.

---

[5] Catolicitatea, i.e. plinătatea Bisericii Romano-Catolice, este afirmată în *Lumen Gentium* şi în *Ut Unum Sint*.

Dacă retorica „Bisericilor surori" şi a celor „doi plămâni ai Bisericii" este atât de străină ecleziologiei statornicite a Bisericilor Romano-Catolică şi Ortodoxă – amândouă considerându-se a fi Biserică Catolică – de ce mai continuă oamenii să o folosească? Ca să fiu mai exact, de ce continuă episcopii şi alţi membri ai clerului să o mai folosească?

Pentru a ne da seama de ce unii ortodocşi au folosit acest limbaj, nu trebuie să căutăm mai departe de textul celei mai faimoase – sau infame – declaraţii comune, semnată de membri ai Bisericilor Ortodoxă şi Romano-catolică. Declaraţia de la Balamand, căci despre ea este vorba, a fost realizată de Comisia mixtă internaţională pentru dialog teologic între Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă, a VII-a şedinţă, Balamand, Şcoala de Teologie (Liban), 17-24 iunie 1993[6].

Scopul Conferinţei de la Balamand a fost acela de a discuta problema Uniatismului. Cunoscut, de asemenea, drept Catolicism de rit bizantin sau răsăritean, Uniatismul se referă la Bisericile de sub autoritatea Romei care folosesc practici liturgice răsăritene şi (cel puţin teoretic) codul canonic răsăritean[7]. Datând din secolul al XVI-lea[8], Uniaţia a fost o forţă puternică – şi un spin dureros în Biserica Ortodoxă – în multe părţi ale lumii, situaţia devenind critică în Europa de Est şi în Orientul Mijlociu.

---

[6] Cititorul trebuie să ştie că această declaraţie, deşi semnată de reprezentanţii câtorva Biserici Ortodoxe (nu de toate), nu are nici o importanţă oficială. Nu a fost niciodată aprobată de vreo Biserică Ortodoxă. Am anexat o scrisoare de protest a călugărilor de la Muntele Athos adresată Patriarhului Ecumenic Bartolomeu cu referire la Declaraţia de la Balamand (apendicele A). Pentru o privire critică suplimentară, a se vedea articolul lui John Romanides din *Theologia*, VI:3, (1993), pp. 570-580.

[7] Uniaţii insistă adesea că ei sunt în „comuniune" cu Roma, nu sub conducerea Romei. Aceasta este totuşi o diferenţă de ordin semantic şi nu are fundament în realitate.

[8] Pentru o sumară privire istorică, a se vedea Timothy (Kallistos) Ware, *The Orthodox Church* (New-York: Penguin Books, 1984), p. 103.

Romano-catolicii au avut tendinţa de a privi uniatismul ca pe un pas pe calea unităţii. Ortodoxia, pe de altă parte, a socotit-o dintotdeauna ca pe o manifestare a dorinţei Romei nu de a se uni cu Biserica Ortodoxă, ci de a o subjuga. Într-adevăr, cele mai multe dintre aşa-zisele „uniri" ale creştinilor est-europeni cu Roma (de fapt, *sub* Roma) au fost impuse unui popor prea puţin doritor, prin folosirea forţei seculare. Având în vedere aceste lucruri, trebuie să înţelegem următoarele:

> 12) Datorită modului în care catolicii şi ortodocşii se raportează din nou unii la alţii prin prisma tainei Bisericii şi se redescoperă din nou ca Biserici surori, acest tip de „apostolat misionar" descris mai sus, şi care a fost numit „uniatism", nu mai poate fi acceptat nici ca metodă de urmat, nici ca model al unităţii pe care Bisericile noastre îl caută.

În marea lor majoritate, Bisericile Ortodoxe din lume se află într-o stare de nevoie materială. Pur şi simplu, ele nu se pot compara cu vastele resurse pe care le administrează Roma. Prin urmare, Ortodoxia se simte ameninţată de perspectiva unui prozelitism reînnoit, datorită unei Biserici Romane bogată material şi bine conectată politic[9].

Raţiunea din spatele Declaraţiei de la Balamand ia forma unui silogism ipotetic extins: 1) Dacă Roma se consideră pe sine a fi singura Biserică adevărată, ea se va strădui să aducă Biserica Ortodoxă sub autoritatea sa. 2) Dacă Roma se străduieşte să aducă Biserica Ortodoxă sub autoritatea sa, se va folosi de puterea sa materială pentru a-şi atinge scopul. 3) Dacă Roma se foloseşte de vasta sa

---

[9] Aceste temeri nu sunt fără temei. „Profeţiile" de la Fatima – în care cred numeroşi catolici, inclusiv Papa Ioan Paul al II-lea – au dat naştere unui nou impuls înăuntrul Bisericii Catolice, impuls pentru „evanghelizarea" Rusiei. În special, „cel de-al doilea secret" de la Fatima afirmă că o perioadă de pace mondială ar urma dacă Rusia s-ar dărui „adorării Inimii Imaculate a Mariei". Aşa-zisa profeţie anunţă consecinţe groaznice dacă acest lucru nu se va întâmpla. Ne vom întoarce la „profeţiile" de la Fatima mai jos.

superioritate materială pentru a face prozelitism în sânul Ortodoxiei, atunci zeci de mii, dacă nu milioane de oameni vor părăsi Ortodoxia pentru a intra sub autoritatea Romei.

Oricum, Declarația de la Balamand afirmă că, de vreme ce Roma nu se mai consideră pe sine ca singura Biserică – Bisericile Ortodoxă și cea Romano-Catolică ajungând să se vadă reciproc drept „Surori" – nu mai există pentru ea nici un imbold de a face prozelitism printre ortodocși, în special prin unealta Uniatismului. Problema constă în faptul că un astfel de raționament constituie o eroare logică[10]. Folosirea sintagmei „Biserică soră" nu implică în mod necesar că Roma nu va mai căuta să aducă Ortodoxia sub autoritatea sa. Într-adevăr, atât timp cât romano-catolicii definesc supunerea față de papă drept criteriu pentru a fi parte din Biserica Catolică[11], atunci astfel de încercări sunt inevitabile[12].

Este evident din cele prezentate mai înainte că participarea ortodoxă la dialogurile ecumenice se realizează, de regulă, dintr-o perspectivă a slăbiciunii materiale și politice. Astfel, declarații precum cea semnată la Balamand sunt cauzate în principal de motiva-

---

[10] Argumentul poate fi exprimat în felul următor: Dacă Roma se consideră pe sine a fi singura Biserică adevărată (R), ea va căuta să aducă Biserica Ortodoxă sub autoritatea sa (O). Roma nu se mai consideră a fi singura Biserică (~R). Rezultă că Roma nu va mai căuta să aducă Biserica Ortodoxă sub autoritatea sa (~O). Exprimat simbolic: R>O / ~R // ~O. Aceasta este o eroare logică formală cunoscută ca „negarea antecedentului".

[11] Cf. *Lumen Gentium*: Această Biserică constituită și organizată în lume ca o societate, subzistă în Biserica Catolică, care este condusă de succesorul lui Petru și de episcopii aflați în comuniune cu el... " (§8). Și: „Ei sunt deplin încorporați în societatea Bisericii care, posedând Spiritul lui Hristos, acceptă întregul său sistem și mijloacele de mântuire încredințate ei, și sunt uniți cu ea ca părți ale trupului său vizibil și prin ea cu Hristos, Care o conduce prin Pontiful Suprem și episcopi" (§14).

[12] Într-adevăr, Roma nu a făcut nimic pentru a descuraja Uniatismul și nici nu a invitat vreuna din „Bisericile Catolice de rit răsăritean" să se întoarcă la Bisericile Ortodoxe mamă.

ţii politice. Prin urmare, implicaţiile teologice ale declaraţiilor nu sunt mereu bine chibzuite[13].

Concluzia este aceasta: dacă vrei să înţelegi adevărata natură a relaţiilor dintre Ortodoxie şi Romano-Catolicism, nu începe cu declaraţii motivate politic, precum cea de la Balamand. Teologia ortodoxă nu este stabilită de comisii academice de „experţi". Dimpotrivă, ea se află în sânul Bisericii, în particular la mănăstiri, unde se poate găsi cea mai autentică mărturie a experienţei ortodoxe. În această carte am încercat să fiu credincios acelei mărturii în prezentarea diferenţelor dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică.

[13] Pr. Neuhaus consemnează că „prietenii unităţii" din Biserica Ortodoxă au sugerat că discursul Patriarhului Bartolomeu de la Georgetown a fost motivat politic – ţintind să împace anumite critici conservatoare – şi că termeni precum „ontologic" nu trebuie luaţi în serios. Din fericire, pr. Neuhaus are destul discernământ să-şi dea seama că aceasta seamănă cu a te agăţa de un pai. În mod cert, aş motiva că limbajul de genul „Biserici surori" constituie „retorică goală" din punctul de vedere al Ortodoxiei şi că discursului de la Georgetown al Patriarhului ar trebui să i se acorde deplina atenţie teologică. Cel din urmă se află în conformitate cu Tradiţia Ortodoxă, şi nu tipul de discurs (retoric) exemplificat anterior.

CAPITOLUL I

Sfinții romani și intriga bizatină

Pentru că cele ale noastre au fost cândva vrednice de cinste și pentru Apuseni, care aveau aceleași sfinte slujbe și mărturiseau același Crez. Însă înnoirile nu erau cunoscute Părinților noștri, nici se pot arăta că s-ar afla în scrierile Părinților ortodocși apuseni, nici că ar avea obârșie din vechime ori sobornicească. Încă la noi nici Patriarhii, nici Sinoadele nu au putut vreodată a aduce lucruri noi, căci păzitorul Credinței este însuși trupul Bisericii, adică poporul însuși, care voiește ca veșnic neschimbată să-i fie credința, și la fel cu a Părinților săi **(Enciclica Patriarhilor Răsăriteni, 1848, XVII).**

Exista o veche glumă, mult îndrăgită de profesorii de istorie de liceu, care spune că Sfântul Imperiu Roman nu era nici sfânt și nici roman. Dintr-o perspectivă ortodoxă, aceeași glumă – deși aici nu este loc de haz – ar putea fi aplicată Bisericii Romano-Catolice. Astfel, Biserica Romană nu este nici romană și nici catolică. De fapt, odată cu încoronarea lui Charlemagne (Carol cel Mare) în 800 A.D., destinele Sfântului Imperiu Roman și cele ale Bisericii Romano-Catolice au devenit atât de strâns legate, încât soarta unuia afectează soarta celuilalt[14].

---

[14] Sfântul Imperiu Roman este adeseori datat începând cu încoronarea lui Otto I, în 962. Dacă este adevărat că Imperiul Carolingian s-a destrămat după moartea lui Carol cel Mare, nu se poate pune la îndoială faptul că Charlemagne a pus bazele pentru ceea ce avea să vină. Din acest motiv, mă simt îndreptățit să datez începutul Sfântului Imperiu Roman de la domnia lui.

Desigur, acest lucru va părea surprinzător celor mai mulţi romano-catolici. La urma urmei, Biserica Romano-Catolică este cea mai mare organizaţie religioasă din lume, o birocraţie mondială condusă de cel mai faimos şi mai puternic lider religios. Cum ar putea Biserica ce şi-a avut mereu centrul la Roma să nu fie romană?[15] Cum ar putea o organizaţie religioasă universală să nu fie catolică? Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să ne dezvăţăm de o mare parte din ceea ce am fost învăţaţi despre istoria creştinismului şi să ne dezbrăcăm de prejudecăţile care au fost consolidate de istorici mai puţin meticuloşi.

Pentru romano-catolici, Roma este centrul universului bisericesc şi aşa au socotit dintotdeauna. Biserica Romană este Biserica Catolică, adică Biserica răspândită în toate colţurile lumii, Biserica universală. Latina este – sau a fost, până la Vatican II – limba liturgică universală. Mesa latină este ritul euharistic recunoscut pretutindeni.

Există şi alte „Biserici", desigur, fie părţi ale Bisericii Romano-Catolice, precum uniţii, fie aflate în schismă cu Roma, precum ortodocşii. Acestea sunt Biserici etnice, străvechi, venerabile, oarecum exotice, dar, în mod evident, în afara normei, nealiniate la practica romană. În definitiv, papa – singurul cap al Bisericii universale şi vicar al lui Hristos pe pământ – săvârşeşte Mesa în latină.

O floare cu un nume oarecare

Această părere preconceptă despre lume se sprijină pe o falsă dihotomie, care este atât de bine împământenită în gândirea noastră încât chiar şi ortodocşii o acceptă fără ezitare: Imperiul Roman şi Biserica *vs.* Imperiul Bizantin şi Biserica. Înainte de a ne apuca de altceva, trebuie să ne descotorosim de această diviziune artificială.

Îngăduiţi-mi să prezint problema cât mai clar şi succint: niciodată nu a existat în istoria omenirii vreun *Imperiu Bizantin*. Atunci

[15] Trebuie avut în vedere că, timp de 70 de ani, din 1309, papii nu au locuit la Roma, ci la Avignon, fiind unelte în mâinile regilor Franţei.

când, după convertire, Sfântul Constantin a reconstruit oraşul Byzantium ca noua sa reşedinţă şi capitală imperială, redenumindu-l Constantinopol, el nu a creat un nou imperiu. Deşi administraţia imperială se muta adesea de la Roma la Constantinopol – Noua Romă, imperiul a rămas unul şi acelaşi[16].

Vreme de secole, istoricii ne-au învăţat că Imperiul Roman a început să decadă odată cu jefuirea Romei de către goţi, în 410. În timp ce acest eveniment a creat valuri de şoc în Europa de Vest şi în Nordul Africii, la Constantinopol de abia a fost băgat în seamă[17]. De ce? Fiindcă, deşi *cetatea* Romei căzuse pradă barbarilor, Imperiul Roman era încă intact şi funcţiona. Profesorul Jones observă exact:

> „Toţi istoricii care au discutat declinul şi căderea Imperiului Roman au fost occidentalizanţi. Ochii lor s-au fixat pe colapsul autorităţii romane în părţile vestice şi pe evoluţia apusului european medieval. Au avut tendinţa de a uita sau de a şterge un lucru foarte important, acela că Imperiul Roman, deşi în declin, nu a căzut în secolul al cincilea şi nici pentru încă o mie de ani"[18].

Dacă imperiul care îşi avea centrul la Constantinopol era acelaşi cu vechiul Imperiu Roman, de unde venea numele de „bizantin"? Mai la subiect, de ce a fost acceptat peste tot şi ce importanţă are?

---

[16] Conform lui A.H.M. Jones, Constantinopolul a fost, iniţial, destinat să fie reşedinţă imperială şi nu capitală. Senatul, care era în secolul al V-lea dominat de păgâni, a rămas la Roma. În acest context, a fost creat un nou senat şi în Constantinopol, deşi avea un caracter diferit faţă de cel din vechea Romă, aşa cum era el dominat de vechea aristocraţie romană. Departe de a fi potrivnic deciziilor împăratului, senatul constantinopolitan era alcătuit în parte din reprezentanţi ai administraţiei imperiale şi funcţiona în strânsă legătură cu politica imperială. *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, Vol. 1 (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1990), pp. 83-84, 132-133.

[17] Pentru motivul devastării Romei, în opinia scriitorilor latini, vezi Jones, vol. 2, p. 1025.

[18] Jones, vol.2, pp.1026-1027.

CAPITOLUL I

Cuvântul „bizantin" este destul de vechi şi, chiar dacă numele de Byzantium a fost schimbat în Constantinopol, oamenii obişnuiau să-l folosească pentru a-i denumi pe locuitorii oraşului. În orice caz, nu era folosit pentru a desemna Imperiul însuşi sau pe cetăţenii care trăiau în afara graniţelor oraşului imperial. Dimpotrivă, cetăţenii „Imperiului Bizantin" îşi spuneau „romani", deoarece erau cetăţeni ai Imperiului Roman[19].

Chiar şi după cucerirea musulmană, creştinii care trăiau în teritoriile musulmane erau numiţi romani. Într-adevăr, conform legii musulmane, toţi creştinii care trăiau pe teritoriul musulman, indiferent de rasă sau de limbă, erau consideraţi a avea *Rum Millet*, sau naţionalitatea romană. Până în ziua de azi, adresa oficială a patriarhului de Constantinopol este cea de *Rum Patrikhanesi*, Patriarhia Romană.

Ceea ce este, în opinia istoricilor, restaurarea Imperiului de Apus de către Carol cel Mare, pentru curtea imperială romană de la Constantinopol a fost o uzurpare[20]. Deşi curtea romană a trebuit să cadă la înţelegere cu Charlemagne din motive politice, ea niciodată nu s-a bizuit pe Imperiul Franc (German) întemeiat de acesta. În chip semnificativ, Carol cel Mare, care a încercat să pretindă tronul Imperiului Roman pentru el, nu se referea la cetăţenii de sub auto-

---

[19] Pentru dovezi numismatice, vezi Clifton R. Fox, "What, if Anything, is a Byzantine", *Celator* 10:3 (March, 1996). Totuşi, Fox greşeşte când afirmă că romanii din perioada târzie nu cunoşteau termenul de „bizantin". Să reţinem că Imperiul Roman, spre deosebire de alte imperii străvechi, a extins cetăţenia la popoarele cucerite. De exemplu, Sfântul Apostol Pavel era cetăţean roman, cu toate că era un evreu din Orientul Mijlociu (Fapte 22, 25). Imperiul Roman era o realitate multi-etnică, multi-naţională, multi-lingvistică. Astfel, cetăţenii romani din Asia Minor erau la fel de romani ca şi locuitorii Cetăţii eterne.

[20] Cf. Francis Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy* (New-York: Fordham Univ. Press, 1996), p. 116.

ritatea împăratului roman din Constantinopol cu denumirea de romani, ci de „greci"[21].

Astfel, sub Carol cel Mare, o falsă dihotomie a fost impusă, cu ajutorul căreia „Imperiul Roman" din Europa de Vest a fost opus „Imperiului Grec" cu capitala la Constantinopol. Dar, în realitate, imperiul lui Carol cel Mare, cu capitala Aix-la-Chapelle, nu avea nimic în comun cu Roma, poate doar cu excepţia faptului că era capabil să exercite suficientă presiune asupra papei pentru a fi încoronat de mâinile Pontifului[22]. Pe de altă parte, împăratul de la Constantinopol reprezenta continuitatea istorică cu Imperiul Roman.

În timp ce folosirea de către Carol cel Mare a termenului „grec", pentru a descrie Imperiul Roman de Răsărit, era menită să sprijine pretenţiile sale la coroana Romei, avea totodată efectul suplimentar de a fi extrem de insultătoare pentru creştinii din imperiu. La acea dată, adjectivul „grec" devenise sinonim cu „păgân". Biserica chiar îi condamna pe cei ce credeau în „miturile elineşti"[23].

---

[21] Acest lucru avea să devină uzanţă comună în Apus: „Un incident care a avut loc în 968 arată cât de puţin înţeleseseră aceşti noi veniţi ideea de imperiu universal în care Bizanţul credea cu atâta fermitate. În acel an, Otto I a trimis un lombard care ştia greaca, Liutprand de Cremona, la împăratul Nichifor Focas, să ceară mâna prinţesei (fiica lui Nichifor, n. n.) pentru fiul lui Otto, viitorul împărat. Papa Ioan al XII-lea, recomandându-l pe ambasador, l-a numit pe Nichifor „împăratul grecilor". Cu greu ar fi putut găsi o insultă mai grea la adresa bizantinilor care se considerau romani". Dvornik, *Byzantium*, p. 126.

[22] Aşa cum arăta un istoric, „omul care a venit la Roma pentru a fi încoronat, a venit ca un cuceritor şi nu ca un credincios". Peter Gay, R.K. Webb, *Modern Europe to 1815* (New-York: Harper & Row, 1973), p. 28.

[23] Identificarea termenului de „grec" cu „păgân" poate fi găsită deja în Noul Testament, unde este uneori tradus prin „neam" (sintagmă opusă celei de „iudeu") sau chiar „păgân". În antichitatea târzie, ortodocşii de limbă greacă erau extrem de conştienţi de tradiţia filozofică greacă şi de pericolul pe care aceasta îl reprezenta pentru teologia creştină. A se vedea în acest sens *Cuvântul împotriva elinilor* de Sfântul Atanasie cel

CAPITOLUL I

Abia din perioada modernă au început oamenii să se refere la Imperiul Roman de Răsărit cu sintagma de „Imperiu bizantin". Primul care a procedat astfel a fost istoricul german din secolul al XVI-lea Hieronymous Wolf. Părerea i-a fost adoptată şi de marele istoric francez din secolul al XVII-lea Charles DuCange. În zilele noastre, termenul „Imperiu bizantin" este atât de răspândit încât este greu de găsit un alt cuvânt cu care să fie asociat Imperiul Roman de Răsărit. Chiar şi specialiştii, care ştiu că termenul nu este corect, continuă să-l folosească[24].

Învăţatul ortodox Pr. John Romanides consideră folosirea termenului „bizantin" ca pe o continuare deliberată a campaniei de propagandă iniţiată de Carol cel Mare[25]. Deşi nu subscriu la teoriile conspiraţioniste emise de Pr. Romanides, este greu de negat faptul că folosirea termenului a avut acelaşi efect ca folosirea de către Carol cel Mare a aceluia de „grec", şi anume efectul de a distrage atenţia de la discontinuitatea fundamentală dintre „Sfântul Imperiu Roman" germanic şi adevăratul Imperiu Roman[26]. În acelaşi timp,

---

Mare. Pentru o sumară prezentare a relaţiei dintre teologia ortodoxă şi filozofia elină, a se vedea J. Meyendorff, *Greek Philosophy and Christian Theology in the Early Church*, în *Catholicity and the Church* (Crestwood, NY:SVS Press, 1983), pp. 31-47.

[24] Acest lucru este valabil şi pentru specialiştii ortodocşi. Câteva studii realizate de scriitori ortodocşi, citate în această carte, poartă termenul „bizantin" în titlul lor. Deşi părintele John Meyendorff îl folosea cu lejeritate, era conştient de faptul că locuitorii imperiului se ştiau ca fiind romani.

[25] John S. Romanides, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1981). Cititorul trebuie avertizat că lucrarea lui Romanides abundă în teorii ale conspiraţiei. Poţi să nu fii de acord cu acestea, dar trebuie luate în consideraţie faptele pe care el se bazează pentru a descoperi adevărata identitate a Imperiului Roman.

[26] Conform lui Dvornik, „din ce în ce mai puţin înţeleg apusenii conceptul bizantin de Imperiu creştin universal, iar, în Occident, ideea că doar împăratul încoronat de Papă la Roma poate fi adevăratul succesor al

el umbreşte identitatea fundamentală care separa imperiul ce îşi avea centrul la Constantinopol de imperiul Vechii Rome[27].

Franci, romani, ţărani

În acest punct, e posibil să te întrebi ce legătură au toate acestea cu relaţiile dintre ortodocşi şi romano-catolici. Însă relevanţa lor se află în influenţa pe care Imperiul Franc a exercitat-o asupra

---

Cezarilor a câştigat acceptul general. Existenţa unui Împărat roman la Constantinopol a fost ştearsă din memorie", *Byzantium*, p.127.

[27] Mai există un motiv pentru care ne reţinem să denumim Imperiul Roman, Imperiu Bizantin. „Bizantin" a căpătat conotaţii negative în vorbirea modernă. Cuvântul a devenit sinonim cu complexitatea labirintică, corupţia şi intriga politică. Totuşi, aceste cuvinte pot fi atribuite, de asemenea, oricărei curţi – politice sau ecleziastice – din lumea veche. Într-adevăr, dezordinea de la curtea papală din secolul al X-lea nu îşi găseşte vreun rival în tot ceea ce s-a petrecut la Constantinopol: „în 904, Sergius al III-lea a avut doi rivali, Leo al V-lea şi Cristopher I, pe care i-a întemniţat şi, apoi, ucis. El ajunsese la putere cu sprijinul uneia dintre cele mai puternice familii din Italia. Această familie era condusă de Theofilact şi de soţia sa, Theodora, a căror fiică, Marozia, era amanta Papei Sergius. La scurt timp după moartea lui Sergius, Marozia şi soţul său, Guido de Tuscia, au ocupat palatul Lateran şi l-au făcut prizonierul lor pe Ioan al X-lea, după care, mai târziu, l-au sufocat cu o pernă. După scurtele pontificate ale lui Leon al VI-lea şi Ştefan al XII-lea, Marozia a pus pe tronul papal pe fiul pe care l-a avut din relaţia cu Papa Sergius al III-lea, cu numele de Ioan al XI-lea. Timp de treizeci de ani după moartea lui Ioan al XI-lea, Papalitatea a fost în mâinile lui Ioan al XII-lea, un nepot al Maroziei. Mai târziu, un nepot de frate al Maroziei a devenit Papa Ioan al XIII-lea. Succesorul său, Benedict al VI-lea, a fost înlăturat şi strangulat de Crescentius, un frate al Papei Ioan al XIII-lea. Papa Ioan al XIV-lea a murit fie de foame, fie otrăvit în închisoarea în care fusese aruncat de Papa Bonifaciu al VII-lea, care va sfârşi, la rândul său, otrăvit", Justo J. Gonzalez, *The Story of Christianity*, Vol. 1 (New-York: Harper & Row, 1984), p. 275.

Bisericii Romei, o influenţă care a dus, în cele din urmă, la schisma dintre Roma şi Bisericile Ortodoxe din Răsărit.

Deşi el însuşi abia ştia ceva carte, lui Carol cel Mare îi plăcea să se considere patron al artelor şi învăţământului, adunându-şi la curte un grup de învăţaţi[28]. Însă, în materie de teologie, curtea franc ă şi teologii săi erau extrem de incompetenţi[29]. Această incompetenţă avea să se dovedească fatală pentru unitatea Bisericii. Să analizăm două exemple din programul teologic franc.

În timpul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea, Imperiul Roman de Răsărit a fost zguduit de controversa iconoclastă. Cinstirea icoanelor a fost condamnată drept idolatrie. În 787, a fost ţinut un sinod la Constantinopol, în care s-a declarat că cinstirea icoanelor nu numai că este permisă, dar, mai mult, ea este necesară pentru a înţelege corect hristologia. Astfel, icoanele au fost considerate a fi martori, din punct de vedere teologic, ai faptului că, în Hristos, Dumnezeul cel nevăzut S-a făcut văzut. Părinţii făceau o distincţie clară între venerarea relativă (*proskinesis*) acordată icoanelor (cinstea care trece la persoana pictată) şi adorarea (*latreia*) care este oferită doar lui Dumnezeu.

Deşi chestiunea nu a fost pe deplin reglementată până în secolul al IX-lea, acest sinod a fost recunoscut pretutindeni, atât în Răsărit cât şi în Apus, drept al Şaptelea Sinod Ecumenic; pretutindeni, cu excepţia Imperiului Franc. În 792, Carol cel Mare a trimis Papei

---

[28] „Eminenţa intelectuală a regimului său este o mărturie în privinţa platitudinii din restul teritoriului; cu toate acestea, intelectuali din toată Europa se adăposteau la curtea sa de la Aix-la-Chapelle", Gay, Webb, p. 28.

[29] „Cea mai importantă consecinţă a naşterii imperiului carolingian a fost apariţia în Occident a unui nou tip de creştinism, o realizare a celor veniţi din părţile „barbare" din Nordul Europei, care erau foarte puţin familiarizaţi cu atmosfera intelectuală a lumii romano-bizantine, în care trăiseră Părinţii Bisericii şi unde s-au ţinut vechile sinoade", John Meyendorff, *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today* (Crestwood, NY: SVS Press, 1981), p. 43.

lucrarea *Libri Carolini* – oficial scrisă de el, dar, mai mult ca sigur, întocmită de o altă persoană. Cărţile caroline conţineau respingerea celui de-al Şaptelea Sinod Ecumenic de către franci. Într-o uluitoare demonstraţie de ignoranţă, autorul chiar îi acuza pe „greci" că ar fi autorizat adorarea sau „venerarea superstiţioasă" a icoanelor[30].

O chestiune cu mult mai importantă decât bizara interpretare la controversa iconoclastă o constituie adăugirea lor cea mai renumită, aceea făcută la Crezul niceean: *Filioque*. Acest cuvânt, însemnând „şi de la Fiul", a fost introdus în articolul despre Duhul Sfânt, afirmând că Duhul Sfânt purcede de la a Doua Persoană a Trinităţii, întocmai precum de la Tatăl. Vom discuta în detaliu mai jos *Filioque* şi dogma Trinităţii. Să notăm, pentru moment, faptul că teologii franci au devenit principalii promotori ai acestei adăugiri[31].

Ceea ce este cu adevărat amuzant este faptul că teologii lui Carol cel Mare, care şi-au demonstrat ignoranţa atât de strălucit cu declaraţiile lor despre al Şaptelea Sinod Ecumenic, s-au depăşit pe ei înşişi în privinţa lui *Filioque*: chiar îi acuzau pe „greci" că ar fi îndepărtat cuvântul nou din Crezul original! Aici trebuie să subliniem faptul că Crezul de la Niceea – ca şi Noul Testament – fusese scris în greacă. Greaca, şi nu latina, a fost dintru început limba în care dogma creştină a fost formulată[32]. Toate sinoadele ecumenice

---

[30] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, Vol. 2, *The Spirit of the Eastern Christendom (600-1700)* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 156.

[31] *Filioque* este, de asemenea, un subiect important în *Libri Carolini*. Cf. Meyendorff, *Orthodox Church*, p. 42.

[32] De fapt, greaca era limba originală a Bisericii Romane. Cel mai vechi document papal, *Întâia epistolă a lui Clement* (c. 96 AD), a fost redactat în greacă. Într-adevăr, de abia în secolul al III-lea a devenit latina limba folosită de papi şi de teologii romani. Cf. Johannes Quasten, *Patrology*, Vol. 2, *The Ante-Nicene Literature After Irenaeus* (Westminster, MD: Christian Classics, Inc., 1986), p. 153. Mulţi vorbitori de greacă susţineau că latina nu era capabilă de subtilităţi teologice şi de gândire filozofică. Împăratul Mihai al III-lea, spre exemplu, considera latina o limbă „barba-

s-au desfăşurat în Răsărit. Deliberările, ca şi deciziile lor, au fost trasate în greacă. Chiar şi când scrisori ale papei circulau prin Răsărit, ele erau citite în traducere greacă, translatorii permiţându-şi să-şi ia anumite libertăţi faţă de text[33].

Insist pe această temă pentru a reliefa faptul că Roma nu a fost niciodată centrul redactării expresiei teologice creştine. Prin aceasta nu sugerez că papii şi teologii romani nu au jucat nici un rol în formularea doctrinei, ci subliniez faptul că nu au avut un rol principal. Chiar şi *Tomosul lui Leon*, atât de influent pentru Sinodul de la Calcedon, a fost interpretat în lumina teologiei Sfântului Chiril al Alexandriei, care a fost un criteriu/standard pentru Părinţii de la acel sinod[34].

Prin urmare, teologii franci au înţeles complet pe dos problema *Filioque*. Nu au fost romanii răsăriteni – ai căror înaintaşi au scris Crezul în greacă – cei care au schimbat textul Crezului, ci, mai degrabă, francii au fost cei care au promovat o noutate scrisă în limba latină. În mod semnificativ, papii s-au opus acestei adăugiri până în secolul al XI-lea. De exemplu, în 809, Papa Leon al III-lea a refuzat cererea lui Carol cel Mare de a cânta *Filioque* în Crez[35]. Leon chiar a gravat pe plăci de argint Crezul fără *Filioque*.

Papii, în mare majoritate, au arbitrat între Imperiul Franc şi cel Roman de Răsărit, între Biserici. În orice caz, papa Nicolae I (858-

---

ră", „scită". Deşi ar putea să pară pretenţioase sau provinciale, există o oarecare justificare în aceste aprecieri. Până la naşterea filozofiei creştine cu Fericitul Augustin şi Boethius, extrem de puţină filozofie s-a scris în limba latină. Cicero s-a bălăcit în filozofie, dar originalitatea sa este pusă în discuţie la modul cel mai serios. Împăratul Marcus Aurelius, cel mai abil filozof al vremii sale, a scris în limba greacă.

[33] Cf. Pelikan, *Spirit*, p. 155.

[34] Cf. John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 A.D.* (Crestwood, NY: SVS Press, 1989), pp. 171-178.

[35] J. Pelikan, *Spirit*, pp. 186-187. Leon a afirmat că el nu avea nimic împotriva *Filioque*, dar nu putea să schimbe unilateral Crezul niceean.

867) a decis să profite de pe urma disensiunilor politice dintre franci, dar şi de instabilitatea de la curtea romană din Răsărit, pentru a-şi impune pretenţiile la jurisdicţia universală. Ceea ce a urmat a fost o dihonie de durată între Roma şi Constantinopol, cunoscută în istorie sub numele de „schisma fotiană". În timpul acestei controverse, Papii Nicolae I şi Adrian al II-lea s-au contrazis cu Fotie, Patriarhul Constantinopolului, în privinţa lui *Filioque* şi a naturii autorităţii Bisericii Romane[36].

Schisma a fost aplanată în timpul unui sinod la Constantinopol, în 879, când legaţii Papei Ioan al VIII-lea (872-882) au semnat condamnarea oricăror „adăugiri" la Crezul niceean şi a oricărei persoane care ar fi negat legitimitatea Sinodului al VII-lea Ecumenic şi a hotărârilor sale în privinţa icoanelor. Mai mult, s-a decis ca nici una din Biserici să nu se amestece în problemele eparhiale ale celeilalte. Papa Ioan al VIII-lea a ratificat actele acestui sinod, care a fost considerat atât de Roma cât şi de Constantinopol drept al Optulea Sinod Ecumenic... până în secolul al XI-lea.

Sinodul din 879 este de o importanţă covârşitoare: nu numai că a încheiat „schisma fotiană", dar a pus bazele politicii papale oficiale în privinţa problemelor divergente cu Răsăritul. Mai întâi, adăugarea lui *Filioque* a fost condamnată în mod categoric. În al doilea rând, recunoaşterea celui de-al Şaptelea Sinod Ecumenic se adresa teologilor franci care respinseseră hotărârile sinodului. În final, prin promisiunea de a nu se amesteca în problemele interne ale patriarhiei de la Constantinopol, papa a renunţat tacit la orice pretenţie de jurisdicţie universală. Astfel, la sfârşitul secolului al IX-lea, comuniunea dintre Roma şi Constantinopol a fost refăcută, în condiţiile în care Roma a respins categoric inovaţiile teologice şi

[36] Pentru o prezentare rezumativă a evenimentelor, a se consulta Meyendorff, *Orthodox Church*, p. 39. Pentru un studiu mai detaliat, a se vedea Francis Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984).

pretenţiile jurisdicţionale care vor duce la despărţirea Bisericilor... în secolul al XI-lea[37].

Schimbarea din secolul al XI-lea

Una dintre cele mai importante urmări ale hegemoniei francilor în Europa de Vest a fost completa absorbţie a Bisericii occidentale în sistemul feudal german. Biserici şi mănăstiri au devenit proprietatea celor care le fondau şi nu a Bisericii, iar stăpânitorii civili au împământenit regula de a investi clerici cu însemnele conducerii şi privilegii patrimoniale asupra pământului care decurgeau din funcţie. Nu mai este nevoie să spunem că simonia – practica de a cumpăra funcţii bisericeşti cu bani – a devenit răspândită. Drept rezultat al acestei situaţii, starea morală a clerului a decăzut, iar, odată cu aceasta, ignorarea celibatului a devenit o obişnuinţă pentru clerici[38].

Să spunem lucrurilor pe nume: pe la sfârşitul secolului al X-lea, Biserica Romano-Catolică era în dezordine. În secolul al XI-lea, scaunul papal a fost ocupat de o serie de papi reformatori, care au ţintit spre restaurarea ordinii morale şi ecleziastice în Biserică. În timp ce înlăturarea abuzurilor nu poate fi decât apreciată, reformele gregoriene, cum au rămas cunoscute în istorie, au mers mai departe de reglementarea problemelor canonice ivite datorită absorbţiei Bisericii în sistemul feudal[39].

---

[37] Desigur, Roma şi-a reafirmat prerogativa sa tradiţională din cadrul Bisericii universale, dar Răsăritul nu a negat niciodatată aceasta; a negat doar pretenţia la jurisdicţia universală.

[38] Pentru o excelentă prezentare, a se consulta Aristeides Papadakis, *The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church 1071-1453 A.D.* (Crestwood, NY: SVS Press, 1994), p. 17. De asemenea, vezi Dvornik, *Byzantium*, p. 128.

[39] „Reformatorii nu au socotit un tratament mai bun pentru eliberarea Bisericii de sub influenţa sufocantă a puterii seculare decât restaurarea puterii şi influenţei papale. La baza sa, principiul era bun... Din nefericire, aceşti reformatori nu au ţinut cont de situaţia specială a Bisericilor

Ca o ironie a sorţii, aceşti papi reformatori nu erau romani ci, aproape fără excepţie, franci (germani). Ei au adus din Renania nu doar dorinţa de a pune capăt corupţiei care îmbolnăvise Biserica, dar, totodată, şi devotamentul pentru programul teologic franc[40].

În 962, într-o reeditare a urcării pe tron a lui Carol cel Mare din 800, Papa Ioan al XII-lea l-a încoronat pe Otto I ca împărat. Otto a declarat răspicat că toţi viitorii papi, înainte să-şi intre în atribuţii, vor trebui să jure loialitate faţă de coroana germană. Consecinţa acestui lucru a fost deschiderea perspectivei pentru clericii germani de a accede la scaunul papal. Aristeides Papadakis afirmă:

> „Deşi acţiunea germană din 962 a avut în întregime un caracter politic, nu a durat mult până ce a intrat în scenă şi teologia. Confiscarea papalităţii de forţele germane marchează, de asemenea, renaşterea graduală a influenţei teologiei germane la curtea papală. Acest fapt este cel mai evident în cazul lui Filioque, sau doctrina dublei purcederi. Acceptată fiind, ea s-a răspândit pe întreg cuprinsul Europei de Nord şi a fost adăugată în Crez înainte de secolul al X-lea. Pe de altă parte, acest lucru s-a realizat fără încuviinţare sau autorizare papală. Roma condamnase mai mult decât o dată această expresie; în Apus a fost chiar principalul ei oponent de când sfătuitorii lui Carol cel Mare au socotit de cuviinţă să se pronunţe asupra ortodoxiei sale. Cu toate acestea, după 962, papalitatea a început să şovăiască în această problemă, iar după încoronarea împăratului german Henric al II-lea, formula a fost introdusă, de asemenea, şi la Roma (1014). A fost un exemplu bun al triumfului teologiei germane la sud de Alpi după încoronarea lui Otto, deşi nu a fost şi singurul. Imediat vom vedea că mare parte din agenţii reformei gregoriene erau de origine germană sau proveniţi din mediul episcopal german. De fapt, ideolo-

---

din Răsărit, ei dorind să extindă pretutindeni dreptul intervenţiei neîngrădite a papalităţii – chiar şi în Răsărit, unde Bisericile se bucurau de o autonomie suficientă pentru a-şi conduce treburile interne conform obiceiurilor locale". Dvornik, *Byzantium*, p. 129.

[40] Cf. Dvornik, *Byzantium*, pp. 126-127.

gia reformei va fi inițial implementată aproape în întregime de un cerc restrâns de nordici ne-romani, chiar renani[41]".

Ca parte a programului lor de reformă, papii germani au început să demonteze în mod sistematic programul teologic al papilor anteriori. Prin introducerea la Roma a lui *Filioque* în Crez, ei au încălcat în mod deliberat decizia celui de-al Optulea Sinod Ecumenic din 879. Într-adevăr, începând cu secolul al XI-lea, acest sinod a fost îndepărtat din colecțiile canonice romane și înlocuit cu Sinodul anti-fotian din 869 – un sinod care fusese repudiat de Ioan al VIII-lea și de succesorii săi imediați[42].

De asemenea, pe lângă introducerea lui *Filioque*, papii germani au început să afirme pretenția la jurisdicție universală, pretenție care fusese anterior repudiată (sinodul din 879). *Dictatus papae* al lui Grigorie al VII-lea a stabilit cu claritate tonul pentru programul papal. Între cele 27 de articole ale acestui *Dictatus* se regăseau[43]:

2. doar pontiful roman are dreptul de a fi numit universal.

3. doar el singur poate depune sau repune episcopi.

12. doar el poate depune împărați.

19. doar el nu poate fi judecat de nimeni.

22. Biserica Romană nu a greșit vreodată și, prin mărturia Scripturii, nu va greși în vecie[44].

Deși nu toate aceste idei erau noi în secolul al XI-lea, era nouă aplicarea lor sistematică. Rezultatul nu a fost altul decât transformarea

---

[41] Papadakis, *Christian East*, p. 29.

[42] Sinodul din 869 este încă numărat drept al Optulea Sinod Ecumenic de către Biserica Romano-Catolică.

[43] Papadakis, *Christian East*, pp. 47.

[44] Prin aceasta se ignoră cu lejeritate faptul că papa Honorius a fost condamnat de al Șaselea Sinod Ecumenic pentru sprijinul dat ereticilor și că acest sinod, cu tot cu anatemizarea lui Honorius, a fost confirmat de către toți papii la încoronarea lor... până în secolul al XI-lea.

naturii papalităţii[45]. Noua teologie papală nu numai că a dus la schismă cu Răsăritul, dar a transformat relaţia dintre papă şi episcopii apuseni, care au devenit mai mult decât vicari ai acestuia[46].

Prin urmare, până la sfârşitul secolului al XI-lea, papalitatea începe în mâinile etnicilor germani, care impun în toată Biserica Apuseană programul teologic german (franc). Al Optulea Sinod Ecumenic, recunoscut de Papa Ioan al VIII-lea şi acceptat ca legitim din secolul al XI-lea, a fost respins. *Filioque*, respins de papii precedenţi şi condamnat de Ioan al VIII-lea, a fost introdus în Crezul Romei şi a devenit dogmă. Mai mult, papii au început să pretindă dreptul de a conduce întreaga Biserică – Răsărit şi Apus – o pretenţie care nu a fost niciodată recunoscută în Răsărit şi care fusese repudiată de însuşi papa în 879.

Astfel, în secolul al XI-lea, Biserica Romano-Catolică a încetat să mai fie romană şi catolică. Cu papalitatea aflată sub controlul clericilor germani, Crezul niceean cel de neschimbat a fost schimbat, vechiul sistem de conducere bisericesc a fost răsturnat, iar unitatea de o mie de ani a Bisericii a fost sfâşiată. Aceasta nu mai era Biserica lui Leon I, Grigorie I (cel Mare), sau Ioan al VIII-lea. Era o biserică nouă şi diferită – o formă nouă şi diferită de creştinism.

---

[45] Dvornik descrie *Dictatus*-ul ca proferând „o nouă ideologie politică". *Byzantium*, p. 137.

[46] Papadakis, *Christian East*, pp. 50-51.

CAPITOLUL II

Sfânta Treime

Veniţi cu toţii să ne închinăm unui Dumnezeu în trei Persoane, Fiului în Tatăl cu Duhul Sfânt. Pentru că Tatăl a născut pe Fiul în afară de timp, coetern şi şezând pe acelaşi tron cu Tatăl; şi Duhul Sfânt este slăvit în Tatăl împreună cu Fiul: o Putere, o Fiinţă, o Dumnezeire, Căreia ne închinăm şi Căreia îi grăim: Sfinte Dumnezeule, Care ai creat toate prin Fiul cu ajutorul Duhului Sfânt. Sfinte Tare, prin Care noi cunoaştem pe Tatăl şi prin Care Duhul Sfânt s-a pogorât peste lume. Sfinte fără de moarte, Duhule-Sfinte, Care purcezi din Tatăl şi Te odihneşti în Fiul. Treime Sfântă, slavă Ţie. (Vecernia din Duminica Cincizecimii).

Am văzut în capitolul precedent că introducerea de către Roma a lui *Filioque* în Crez a fost un factor important în dizolvarea unităţii dintre Biserica Romei şi cea Ortodoxă. Însă mulţi oameni pur şi simplu nu pot să înţeleagă această situaţie. Dacă amândouă Bisericile mărturisesc credinţa în Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, ce mai contează dacă unii cred că Duhul Sfânt purcede doar din Tatăl iar alţii, că purcede din Tatăl şi din Fiul?

Este foarte important să înţelegem că această controversă referitoare la *Filioque* nu a fost – şi nu este – o ceartă din cauza unor simple cuvinte. Iar la început nici nu a fost o dispută despre cine are autoritate în Biserică în formularea doctrinară – deşi aceasta şi-a avut rolul său. Esenţialmente, problema se referă chiar la natura Dumnezeului la Care pretindem că ne închinăm. Doar fiindcă Apusul şi Răsăritul folosesc cuvântul „Treime", nu înseamnă că semnifică acelaşi lucru pentru cele două Biserici. Pelikan rezumă foarte bine această problemă:

„Filioque era nu numai nelegitim, ci şi greşit, fiind bazat pe anumite premise teologice pe care Răsăritul le considera neadecvate, sau chiar eronate, şi care au fost vădite astfel în cursul dezbaterilor. Unele dintre acestea ţin de domeniul a ceea ce trebuie numit «metodă teologică», căci ele implicau diferenţe privitoare la modul de a ajunge la doctrina trinitară. Dincolo de diferenţele metodologice se află şi unele metafizice, de maximă importanţă, care ţin de doctrina despre Dumnezeu Însuşi...[47]".

Pentru a înţelege concepţia ortodoxă despre Treime şi, prin urmare, de ce Ortodoxia a respins atât de categoric pe *Filioque*, trebuie să cercetăm mai întâi cum şi în ce fel s-a dezvoltat doctrina creştină. Se impune astfel o scurtă privire istorică.

Provocarea filozofică

Povestea noastră începe în zorii celui de-al patrulea veac creştin, un veac ce a dat naştere la patru dintre cele mai strălucite lumini pe care le-a văzut vreodată Biserica: Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Grigorie de Nazianz (Teologul). Asupra acestor bărbaţi a căzut sarcina de a exprima în cuvinte taina Treimii, care este mai presus de vorbe şi de teorii umane.

Creştinismul s-a născut la Ierusalim. Biserica este adevăratul Israel, împlinirea promisiunilor făcute de Dumnezeu poporului lui Israel. Totuşi, această credinţă semitică s-a născut în lumea elenistică – care este o lume modelată de ideile culturii şi filozofiei Greciei antice. Creştinii au trebuit, încă de la început, să găsească modalităţi de a-şi formula credinţa în aşa fel încât să fie inteligibilă unei lumi articulate de tipurile greceşti de gândire[48].

---

[47] Pelikan, *Spirit*, pp.192-193, ed. rom, pp. 219-220.

[48] Acest lucru este evident la Sfântul Evanghelist Ioan, în folosirea lui *Logos* sau Cuvântul în prologul Evangheliei sale. Oricum, de peste un secol, istoricii protestanţi au dezvoltat o adevărată industrie din perpetuarea mitului că Iudeea a fost scutită cumva de influenţa elenismului şi că

Pe măsură ce creştinismul s-a răspândit prin lume, s-a amplificat şi necesitatea de a reflecta asupra tainei credinţei şi de a o exprima mai sistematic. Cu toate acestea, natura universală a gândirii greceşti a creat dificultăţi celor care doreau să rămână devotaţi mesajului creştin originar[49].

Secolul al II-lea a fost secolul „Apologeţilor" – cei care căutau să apere creştinismul de atacurile criticilor păgâni. În ansamblu, Apologeţii se axau pe una din cele două abordări posibile: fie respingeau categoric pretenţiile filozofiei greceşti, fie încercau să armonizeze gândirea păgână cu creştinismul, mergând atât de departe încât să atribuie filozofiei greceşti un rol pregătitor în ivirea creştinismului, un rol paralel cu cel jucat de Israel[50].

În secolul al treilea, influenţa Apologeţilor a făcut loc influenţei excepţionalei şcoli teologice din Alexandria, Egipt. Timp de secole, Alexandria a fost centrul culturii şi educaţiei elenistice. În acest loc marele teolog evreu Filon a sintetizat iudaismul cu gândirea greacă (secolul I î.d.Hr.), şi tot în acest loc a fost întemeiată prima mare şcoală de teologie creştină.

Clement din Alexandria şi Origen stau împreună ca nişte giganţi peste secolul al III-lea, privind de la înălţime pe ceilalţi filozofi ai vremii. Din nefericire, ei nu au fost mereu fructuoşi în încercarea lor de a echilibra gândirea creştină cu filozofia greacă. Nici unul nu este venerat ca sfânt de către Biserică, iar gândirea lui Origen a fost chiar condamnată ca eretică în 553.

---

oricine putea să facă diferenţa dintre straturile semitice pure ale creştinismului (reprezentate de obicei, de Sfântul Pavel) şi cele corupte, straturile elenistice, reprezentate de teologii de mai târziu. Martin Hengel distruge acest mit în *The Hellenization of Iudaea in the First Century after Christ* (Philadelphia: Trinity Press International, 1989).

[49] Cf. Gonzalez, vol. 1, pp. 159-160.

[50] Pentru o expunere cuprinzătoare, vezi Johannes Quasten, *Patrology*, Vol. 1, *The Beginnings of Patristic Literature* (Westminster, MD: Christian Classics Inc., 1986), pp. 186-253.

CAPITOLUL II

Origen este de mare importanţă pentru noi, deoarece, în multe aspecte, el a contribuit la pregătirea terenului în care se vor confrunta controversele trinitare în secolul al IV-lea, determinând elucidarea formală a dogmei Treimii. Origen învăţa – influenţat de filozofia elină – că lumea (cosmosul) este etern. Desigur, aceasta era în contradicţie făţişă cu ceea ce au propovăduit Profeţii şi Apostolii, anume că Dumnezeu a creat lumea din nimic[51].

Origen raţiona că, dacă Dumnezeu este neschimbător şi dacă este numit pe bună dreptate „Tatăl", atunci înseamnă că El a avut dintotdeauna un Fiu. Altfel, ar fi însemnat că a devenit Tatăl într-un anumit moment din timp şi, astfel, ar fi introdus o schimbare în Dumnezeire. Până aici, toate bune. Însă el a ajuns la concluzia că, de vreme ce Dumnezeu este numit şi „Creator", atunci lumea trebuie să fi existat dintotdeauna, altfel El ar fi trebuit să înceapă să creeze într-un anumit moment din timp, introducând o schimbare în Dumnezeirea cea neschimbătoare.

Logica lui Origen era fără cusur. Problema era că îl conducea la o concluzie aflată în contradicţie directă cu ceea ce Biserica a învăţat dintotdeauna. În acest punct se observă clar ciocnirea dintre filozofia greacă – cu noţiunile sale preconcepute despre Dumnezeu – şi credinţa creştină. A căzut în sarcina Sfântului Atanasie din Alexandria – cel care va deveni campion al dogmei ortodoxe despre Treime, să rezolve problemele teologice create de speculaţiile filozofice ale lui Origen[52].

Soluţia Sfântului Atanasie era îndrăzneaţă din punct de vedere filozofic. El a trasat o distincţie clară între ceea ce *este* Dumnezeu

---

[51] „Rogu-te, fiule, ca, la cer şi la pământ căutând şi văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoşti că din cele ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu şi pe neamul omenesc aşijderea l-a făcut" (II *Macabei* 7, 28).

[52] Pentru această secţiune sunt deosebit de îndatorat lucrării Pr. Georges Florovsky "St. Athanasius' Concept of Creation" in *The Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. 4, *Aspects of Church History* (Belmont, MA: Nordland, 1975), pp. 36-92.

în Sine şi ceea ce El *face*. Dumnezeu este Tatăl deoarece Acesta este El. Pe de altă parte, El a creat lumea în timp prin voinţa Sa. El putea să creeze sau nu. Lumea nu este nici eternă şi nici necesară. Dumnezeu este Creator doar fiindcă El doreşte să creeze.

Această separaţie între intimitatea lui Dumnezeu şi modul în Care El lucrează în afara Sa (*ad extra*) ne permite să reflectăm distinct cu privire la ceea ce este Dumnezeu în Sine (θεολογία – *theologhia*, teologia propriu zisă) şi lucrarea Sa (οἰκονομία – *iconomia*)[53]. Nu există nici o îndoială în privinţa faptului că o asemenea distincţie reprezenta o insultă la adresa modului tradiţional de gândire grec, pentru că punea în discuţie noţiunea de simplitate a Dumnezeirii. Cu toate acestea, Atanasie era conştient că vorbea despre Dumnezeul creştin şi nu cel al filozofilor, Cel care a creat lumea din nimic, Cel care a luat trup şi a devenit om.

Distincţia a fost absolut crucială pentru rezolvarea controversei care a urmat în privinţa dogmei Sfintei Treimi[54]. Semnificativ, distincţia dintre esenţa lui Dumnezeu şi activitatea Sa (ulterior numită „energii"), va fi negată de teologii latini începând din Evul Mediu şi până în prezent. Ne vom întoarce în acest punct mai târziu. Pentru moment, să reţinem că Sfântul Atanasie a rezolvat problema creată de Origen prin postularea unei distincţii reale în Dumnezeu, între fiinţa Sa şi activitatea Sa.

---

[53] Florovsky, "Creation", pp. 52-52.

[54] „Acum apare o problemă: este distincţia dintre «a fi» şi «a face» în Dumnezeu, sau în alţi termeni, dintre Dumnezeiasca «esenţă» şi «energie», o distincţie veritabilă şi ontologică – *in re ipsa*; sau este cel mult o distincţie mentală sau logică, aşa cum era κατ' ἐπίνοιαν, care nu ar trebui interpretată obiectiv, căci astfel simplitatea Fiinţei Dumnezeieşti este compromisă? Nu există nici cea mai mică îndoială că, pentru Sfântul Atanasie, era o diferenţă reală şi ontologică. Altfel, argumentul său principal împotriva arienilor ar fi trebuit să fie invalidat şi înlăturat". Florovsky, "Creation", pp. 61-62.

CAPITOLUL II

Controversa ariană

Acum suntem pregătiţi să ne îndreptăm atenţia către controversele trinitariene din secolul al IV-lea, controverse stârnite de un preot din Alexandria, Arie pe numele său. În numeroase privinţe, Arie invoca acelaşi set de speculaţii filozofice ca şi Origen mai înainte, diferenţa constând în faptul că se încheiau cu concluzii diametral opuse. Acolo unde Origen învăţa că lumea este eternă, Arie învăţa că Fiul este creat, alături de Cuvântul Tatălui. Nici unul dintre ei nu a fost capabil (sau nu a vrut) să facă acea distincţie filozofică pe care o realizase Sfântul Atanasie, între fiinţa lui Dumnezeu şi lucrarea Sa.

Ca şi Origen, Arie era preocupat să apere conceptul fundamental de Dumnezeu aşa cum era exprimat în filozofia greacă. El cugeta astfel: dacă Dumnezeu ar avea un Fiu veşnic, ar distruge simplitatea Dumnezeirii, creând mai mulţi dumnezei[55]. Prin urmare, Cuvântul trebuie să fie o creatură[56].

Încă de la bun început, Biserica L-a adorat pe Hristos ca Dumnezeu. Însă, dacă Arie avea dreptate, ar fi însemnat că Biserica adora o creatură, ceea ce era socotit drept blasfemie. Prin urmare, nu miră pe nimeni că Alexandru, Episcopul Alexandriei, l-a condamnat pe Arie în mod public. Din nefericire, controversa nu s-a încheiat aici. Arie avea mulţi susţinători, nu numai în Alexandria, dar şi în Antio-

---

[55] Gonzales, vol. 1, p. 161 şi urm. Pelikan remarcă insistenţa lui Arie pe faptul că Dumnezeu este prin fire unul şi singurul: „Ideea centrală în doctrina ariană despre Dumnezeu era «unul şi singurul» [μόνος]... Nu se admitea nici o interpretare a Logosului în sens divin care putea să compromită în vreun fel unicitatea aritmetică a lui Dumnezeu, care «singur» l-a creat pe «unicul» său Fiu. Aşadar, nu era nici o putinţă de tăgadă că «Dumnezeu este singur»". *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Vol I. Naşterea tradiţiei universale (100-600)*, Polirom, Iaşi, 2004, p. 209.

[56] În mod cert, Arie credea în superioritatea Cuvântului peste celelalte creaturi, fiind „întâiul născut din toată creaţia". Cu toate acestea, Cuvântul era socotit printre celelalte creaturi.

hia şi-n alte părţi. În scurt timp, arianismul a devenit o ameninţare serioasă pentru unitatea Bisericii de pretutindeni. Această ameninţare a fost cea care l-a determinat pe Împăratul Constantin să convoace un sinod universal al Bisericii, pentru a rezolva problema.

Trei sute şi optsprezece episcopi din toată lumea – totuşi, cei mai numeroşi erau din Orientul mijlociu, Asia Mică şi din bazinul Mediteranean – s-au adunat la Niceea, o suburbie a Constantinopolului, în anul 325, pentru a rezolva controversa ariană. Punctul de vedere arian a fost prezentat de Eusebiu, Episcopul Nicomidiei, iar cel ortodox, de Alexandru, Episcopul Alexandriei[57]. Atunci când Părinţii prezenţi la sinod au auzit ceea ce învăţa de fapt Arie – Cuvântul lui Dumnezeu era o fiinţă creată – au reacţionat violent, sfâşiind foile cu discursul din mâinile lui Eusebiu[58]. Ei au întocmit o declaraţie în care repudiau explicit doctrina lui Arie. Acest Crez, care va deveni fundamentul a ceea ce numim azi Crezul de la Niceea, afirma că Fiul era „născut, nu făcut", admiţând clar distincţia pe care o făcuse anterior Sfântul Atanasie, între fiinţa şi lucrarea lui Dumnezeu.

Încercând să securizeze înfrângerea arianismului, Părinţii de la sinod au făcut un lucru controversat: au introdus un termen filozofic în declaraţie, destinat să evidenţieze unitatea dintre Tatăl şi Fiul. Ei spuneau că Fiul era „de aceeaşi fire (*homoousious*) cu Tatăl"[59]. Însă introducerea acestui termen avea să se dovedească extrem de controversată.

Arianismul nu a dispărut odată cu decizia de la Niceea. De fapt, conflictul s-a agravat, mai ales datorită imixtiunii imperiale în problemele bisericeşti. Nu este aici locul să pătrundem în istoria sordidă a depunerilor, exilurilor şi violenţelor imperiale care au urmat Sinodului de la Niceea. Dar ceea ce ne preocupă este obiecţia teologică adusă folosirii lui *homoousious* şi modul în care

---

[57] Nici Arie şi nici Atanasie nu puteau vota în cadrul sinodului, deoarece nu erau episcopi.

[58] Gonzales, vol.1, pp. 162-167.

[59] ὁμοούσιον τῷ Πατρί.

această obiecţie a fost întâmpinată de teologia Părinţilor capadocieni. Geniul teologic al acestor bărbaţi a fost cel care a dus la reabilitarea finală a credinţei de la Niceea şi a conţinutului Crezului niceean.

Părinţii capadocieni

Lăsând la o parte faptul că mulţi au schimbat tabăra în decursul controversei, în funcţie de poziţia pe care se situa împăratul, totodată a existat un important număr de episcopi care s-au opus atât arianismului, cât şi lui *homoousious*. O parte a problemei era reprezentată de faptul că *homoousious* era atât nescripturistic – într-adevăr, nu apare nicăieri în Sfânta Scriptură - cât şi „încărcat", din cauza folosirii sale în filozofia greacă[60]. Oricum, mai importante erau consecinţele pe care le implica acest cuvânt din perspectiva relaţiei dintre Persoanele Sfintei Treimi.

Folosirea lui *homoousious* – „de aceeaşi fire", afirma în mod clar că Tatăl şi Fiul erau identici ca natură. Însă unii episcopi se temeau că, subliniindu-se atât de puternic identitatea Persoanelor, se ajungea la o abolire a distincţiei dintre ele. Problematic era şi cuvântul grecesc pentru persoană, *prosopon*. Lipsit de orice conotaţie filozofică, înţelesul său iniţial era cel de „faţă" sau chiar „mască"[61]. De fapt, era cuvântul folosit pentru a desemna un rol dramatic sau un personaj dintr-o piesă de teatru[62]. Astfel, mulţi episcopi se temeau că, involuntar, Biserica alunecase în erezia lui Sabellius.

---

[60] Apare la Plotin (*Enneade*, 4:4:28, şi 4:7:10), Porfiriu din Tyr (*de Abstinentia* 1:19), şi la Iamblichus (*de Mysteriis*, 3:21) printre alţii. A se vedea *homoousious* în Henry George Liddell şi Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1968).

[61] Cf. πρόσωπον în Liddell şi Scott, unde „persoană" este ultima semnificaţie de pe listă.

[62] Acest lucru este valabil şi pentru cuvântul latin *persona*. Într-adevăr, *dramatis persona* este încă folosit pentru a desemna un personaj scenic.

SFÂNTA TREIME

Sabellius a fost un preot roman (de la începutul secolului al treilea) care învăţa că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt erau trei „roluri" sau „moduri" de care unicul Dumnezeu se folosea în anumite perioade de timp. Astfel, la un moment dat în istorie, Dumnezeu S-a folosit de rolul de Tată. În timpul Întrupării, El a preluat modul sau rolul de Fiu. Înţelesul este clar, cel al unui singur Dumnezeu, Care se foloseşte de mai multe măşti în timp. Această erezie a devenit cunoscută ca sabelianism sau modalism.

Se poate înţelege cu uşurinţă de ce episcopii erau îngrijoraţi. *Homoousious* era un termen filozofic prin care se punea în evidenţă faptul că Tatăl şi Fiul erau de aceeaşi substanţă sau natură. *Prosopon*, lipsit de orice semnificaţie filozofică, însemna mască sau faţă. Persoanele Sfintei Treimi erau ameninţate să dispară în natura divină.

Oricum, problema nu era că *prosopon* nu avea greutate filozofică, ci că filozofia greacă nu dezvoltase niciodată conceptul de „persoană"[63]. Ideea de persoană ca subiect al cercetării filozofice este rezultatul dezvoltării teologiei creştine[64]. Prin urmare, în acel moment se impunea necesitatea unei adevărate revoluţii filozofice[65].

Revoluţionari au fost trei dintre cei mai străluciţi oameni ai acelor vremuri, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa şi Sf.

---

[63] Cf. (Mitropolit) John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: SVS Press, 1985), p. 27. În română: Ioannis Zizioulas, *Fiinţa eclesială*, Editura Bizantină, Bucureşti, 1996.

[64] „Într-adevăr, ideea pe care o avem noi despre personalitatea umană, despre acest ceva personal care face din fiecare individ uman o fiinţă unică în lume, absolut neasemuită, şi cu neputinţă de redus la alte individualităţi, ideea aceasta de persoană ne vine din teologia creştină. Filozofia antichităţii nu cunoştea decât indivizi umani". Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood: NY, SVS Press, 1976), p. 53. În română: Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere şi studiu introductiv de pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 83.

[65] Cf. Zizioulas, p. 36.

Grigorie Teologul – Părinţii Capadocieni. Soluţia lor la această problemă a fost să se folosească un nou cuvânt pentru persoană, un cuvânt care mai înainte fusese utilizat ca sinonim pentru substanţă (*ousia*): *hypostasis*. Procedând astfel, ei au dat, la propriu, substanţă şi greutate filozofică ideii de persoană. Pentru prima dată în istoria omenirii, „persoana" a devenit termen filozofic[66].

Drept consecinţă, conceptul de persoană a dobândit aceeaşi însemnătate filozofică ca şi cel de esenţă sau de substanţă, asigurând echilibru unităţii Treimii şi deosebirii dintre cele trei Persoane Dumnezeieşti. Persoanele Sfintei Treimi nu sunt măşti sau roluri pe care şi le asumă un Dumnezeu unic, individual, de-a lungul timpului, ci trei Persoane distincte în Care natura divină subzistă.

Odată cu deosebirea clară a fiecăreia dintre persoane, asigurată de folosirea lui *hypostasis*, unitatea Treimii a fost întărită de originea sau obârşia comună a persoanelor: persoana Tatălui, Care Îl naşte din veşnicie pe Fiul şi din Care purcede Duhul Sfânt într-o nedespărţită comuniune de iubire. La Sinodul II Ecumenic, Sfântul Grigorie Teologul va sublinia acest lucru:

> „Acum, numele Celui Neînceput este Tatăl, al Începutului este Fiul, şi al Celui cu Începutul este Duhul Sfânt. Iar firea Celor Trei este una: Dumnezeirea. Şi unirea este Tatăl de la Care şi către Care înaintează Fiecare la rândul Lor, nu aşa încât să Se confunde, ci aşa încât să fie ţinute împreună, fără deosebire de timp, voinţă sau de putere"[67].

Prin urmare, Dumnezeu Cel Unul nu este firea divină pe care fiecare dintre Persoane o deţine în totalitate, ci persoana Tatălui. În Crez noi nu mărturisim „Cred într-unul Dumnezeu, firea dumnezeiască", ci „într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul". Aşa cum spune şi Zizioulas, „ceea ce este important în teologia trinitară este că

---

[66] „Geniul părinţilor s-a folosit de două sinonime spre a deosebi în Dumnezeu ceea ce este comun – *ousia*, substanţă sau fiinţă, şi ceea ce este particular – hypostasis sau persoană", Lossky, *Teologia mistică*, p. 51 (82).

[67] Sfântul Grigorie Nazianzus (Teologul), *Oration* XLII:15.

Dumnezeu «există» datorită unei persoane, Tatăl, şi nu datorită unei substanţe unice"[68]. Astfel, Tatăl este principiul (ἀρχὴ), sursa (πηγαία) şi cauza (αἴτιον) Trinităţii:

> „Tatăl are fiinţa prin El Însuşi, şi El nu deţine de la altul nimic din ceea ce are El. Dimpotrivă, El este Izvorul şi Principiul naturii şi al felului de a fi pentru toţi... Deci, tot ceea ce au Duhul şi Fiul, până şi fiinţa lor, deţin de la Tatăl. De nu ar fi Tatăl, nu ar fi nici Fiul, nici Duhul. Dacă Tatăl nu ar avea ceva, nici Fiul nu ar avea, şi nici Duhul. Datorită Tatălui, Fiul şi Duhul au tot ceea ce au, pentru că Tatăl are toate acestea..."[69].

Acest lucru este de o importanţă crucială, deoarece subliniază principala preocupare a Părinţilor Capadocieni: de a găsi o formulare adecvată pentru a exprima pe Dumnezeul Care S-a revelat pe Sine profeţilor şi apostolilor. Acesta nu era Dumnezeul filozofilor – o esenţă absolut simplă, ci Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacov.

Capadocienii nu au „inventat" dogma Treimii. Ei au încercat să răspundă provocării lansate de ereziile care ameninţau Biserica. Sabelianismul, origenismul, arianismul, toate împărtăşeau acelaşi element comun: tendinţa de a-L subordona pe Dumnezeul din Evanghelii unei noţiuni filozofice preconcepute despre ceea ce se presupune că este El. Viziunea biblică a unui Dumnezeu personal a fost inevitabil sacrificată pentru o fire divină fundamental simplă şi neschimbătoare.

Arianismul nu ar fi putut vreodată să triumfe, deoarece transforma în minciună viaţa şi cultul Bisericii. Ea L-a adorat pe Hristos

---

[68] Zizioulas, p. 36. De asemenea: „ ...originalitatea Capadocienilor, care rămâne caracteristică tuturor Părinţilor greci, constă în faptul că, după cum remarca şi Karl Rahner (*The Trinity*, 1970), afirmaţia ontologică ultimă despre Dumnezeu trebuie aflată nu în *ousia* Sa unică, ci în Tatăl, adică într-un *hypostasis* sau persoană", p. 89.

[69] Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, I:8, citat în Lossky, *Teologia mistică*, p. 89.

de la început şi L-a mărturisit ca Dumnezeu, nu creatură[70]. Nu este mai puţin adevărat că Biserica avea nevoie de o modalitate adecvată de a-şi exprima credinţa sa în Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul şi Dumnezeu-Duhul Sfânt. Teologia personalistă a Părinţilor Capadocieni era răspunsul pentru acea nevoie. A fost cheia care a dus la împăcarea cu credinţa de la Niceea a acelor episcopi care respingeau termenul *homoousious* din frica de sabelianism. Această reconciliere a avut loc la Sinodul al II-lea Ecumenic din 381, ţinut la Constantinopol. Însă acest fapt benefic nu s-ar fi întâmplat fără contribuţia Capadocienilor. Credinţa de la Niceea a fost acceptată conform coordonatelor trasate de aceştia şi, astfel, s-a ajuns la forma finală a Crezului niceean[71].

Se afirmă adesea că teologia trinitară a Capadocienilor este doar o simplă alternativă la alte teologii trinitare, precum cele ale Fericitului Augustin sau Toma d'Aquino. Nimic nu ar putea fi mai departe de adevăr. Teologia Sinodului al II-lea Ecumenic este teologia Părinţilor Capadocieni. Prin urmare, atunci când teologii vorbitori de latină au introdus *Filioque* în Crezul de la Niceea, ei nu au falsificat şi nu au modificat doar textul, ci au falsificat însăşi teologia Crezului. Din acest motiv, Biserica Ortodoxă a reacţionat atât de prompt la adăugarea lui *Filioque*.

Filioque

Este important de reţinut faptul că ortodocşii nu au obiectat în privinţa lui *Filioque* doar fiindcă se opuneau pretinsei autorităţi a papei de a-l introduce în Crez. În timp ce problema autorităţii papale a jucat un rol important în controversă (în principal datorită faptului că Roma insista să o invoce), nu aceasta era cea mai presantă

---

[70] Gonzales, vol. 1, p. 161.

[71] „Prin urmare, acest sinod a fost cel care a proclamat definitiv dogma Treimii. Deciziile sale şi teologia reflectată în ele erau în mare măsură rezultatul efortului depus de Marii Capadocieni", Gonzales, p. 188.

grijă. Ortodoxia respingea *Filioque* deoarece era eretic, nu pur şi simplu fiindcă papa pretindea că deţine dreptul de a-l introduce în Crezul de la Niceea[72].

La al doilea Conciliu de la Lyon (1274), considerat de către Biserica Romano-Catolică drept al XIV-lea Sinod Ecumenic[73], *Filioque* a fost definit astfel:

> „Noi mărturisim în deplină credinţă şi rugăciune că Duhul Sfânt purcede în chip veşnic din Tatăl şi din Fiul, nu din două principii, ci dintr-unul singur; nu prin două respiraţii, ci printr-o singură respiraţie. Aceasta este întocmai cum Sfânta Biserică Romană, mama şi stăpâna tuturor credincioşilor, a mărturisit, propovăduit şi învăţat; ea afirmă aceasta cu tărie, propovăduieşte, mărturiseşte şi învaţă; aceasta este credinţa adevărată şi neschimbătoare a părinţilor şi doctorilor ortodocşi, latini şi greci împreună. Dar din cauza unora care, ignoranţi în privinţa unui adevăr declarat de netăgăduit, au căzut în diverse erori, noi, dorind să închidem calea către aceste erori, cu aprobarea sfinţitului conciliu, condamnăm şi dezaprobăm pe toţi cei care îndrăznesc să nege că Duhul Sfânt purcede din veşnicie, din Tatăl şi din Fiul, sau în chip nesăbuit susţin că Duhul

---

[72] Justificarea romană era adesea opusul acesteia: *Filioque* este valabil deoarece papa spune aşa. Însă, o astfel de poziţie face imposibilă orice dezbatere reală a problemei. Dacă s-ar fi decis a priori că papa nu poate greşi, atunci nu există vreun motiv pentru a mai analiza meritele chestiunii puse în discuţie. Nu mai este nevoie să spunem că ortodocşii au respins hotărât această presupoziţie. A se vedea mai jos Capitolul IV.

[73] Conciliul era menit a fi unul destinat unirii între Apus şi Răsărit: „reprezentanţii acreditaţi ai împăratului au luat la cunoştinţă în această şedinţă de doctrinele latine ale purgatoriului, supremaţiei papale şi *Filioque*. O mai spunem odată: nu a fost îngăduită nici o dezbatere publică în privinţa acestor chestiuni şi nici nu a fost vreuna înscrisă în documente. De fapt, *Filioque* a fost declarat dogmă la începutul celei de-a doua şedinţe a conciliului, chiar mai înainte de a sosi delegaţii bizantini!". Papadakis, *Christian East*, p. 221. Conciliul de la Lyon a fost respins de ortodocşi. A se vedea apendicele C.

Sfânt purcede din Tatăl şi din Fiul precum din două obârşii şi nu din una singură"[74].

Astfel, Biserica Romano-Catolică a definit în chip oficial ca dogmă credinţa că Duhul purcede din Tatăl şi din Fiul ca dintr-un singur izvor (*ab utroque*).

Prima respingere sistematică ortodoxă a lui *Filioque* a fost scrisă de Sfântul Fotie cel Mare, Patriarhul Constantinopolului în secolul al IX-lea[75]. Vom analiza punctele esenţiale ale acestei ofensive.

Principala preocupare a lui Fotie în *Mistagogia* sa a fost cea de a demonstra absurditatea logică a lui *Filioque*. Conform doctrinei latine, Duhul purcede atât din Tatăl cât şi din Fiul. Însă atribute

---

[74] Al doilea Conciliu de la Lyon (1274), Constituţia II:1. *Filioque* a fost reconfirmat la Conciliul de la Florenţa (1483). A se vedea de asemenea *The Catechism of the Catholic Church*, §246-248.

[75] Să ne amintim că el a fost cel care s-a împăcat cu Papa Ioan al VIII-lea la Sinodul VIII ecumenic din 879. La acel sinod, Biserica Romană a condamnat adăugarea la Crez a lui *Filioque*. Sfântul Fotie i-a lăudat cu cuvinte mari pe Papa Ioan al VIII-lea şi pe succesorul acestuia, Hadrian, pentru ortodoxia lor: „Acest bărbat, Ioan al meu (şi mulţimea celorlalţi care ne sunt nouă părinţi), este o minte curajoasă, un om evlavios şi curajos, curajos fiindcă dezaprobă şi îndepărtează nedreptatea şi orice unealtă a sacrilegiului, nu doar prin sfânta doctrina ci şi prin puterea lumească. Acest bărbat (susţinut în faţa arhiepiscopilor romani datorită legaţilor preacinstiţi şi de-Dumnezeu-iubitori Paul, Eugen şi Petru, episcopi şi preoţi ai lui Dumnezeu, care au fost împreună cu noi la sinodul Bisericii Catolice a lui Dumnezeu), a confirmat şi a subscris la Simbolul de Credinţă în cuvinte minunate şi de neuitat, folosind o limbă şi mână sfântă. Într-adevăr, şi după aceasta, sfinţitul Hadrian ne-a scris nouă urmând prescripţiilor vechiului obicei, trimiţându-ne aceeaşi doctrină, mărturisind aceeaşi teologie, şi anume cea care afirmă că Duhul purcede din Tatăl". *Mystagogy of the Holy Spirit*, 88, trans. by Joseph Farrell (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1987), p. 105. Însă, aşa cum am văzut mai sus, în secolul al XI-lea, papii franci au renegat Sinodul VIII ecumenic şi au introdus la Roma clauza în Crez.

precum naşterea şi purcederea trebuie asociate fie firii divine, care este comună celor trei persoane, fie uneia dintre persoane[76]. Este de neconceput ca un atribut să fie valabil pentru două persoane, dar să nu fie valabil şi pentru cea de-a treia. Aceasta înseamnă că proprietatea „respirării" sau „purcederii" Duhului trebuie să aparţină fie naturii divine, fie unei singure persoane a Sfintei Treimi. Nu poate să fie a două persoane decât în cazul în care se admite că a treia persoană nu este egală cu celelalte două.

Sfântul Fotie a creat o dilemă logică din care sprijinitorii lui *Filioque* nu puteau să iasă. Pe orice parte ai întoarce-o, se ajunge ca Sfântul Duh să fie socotit ca ceva mai puţin decât o Persoană dumnezeiască absolută. Dacă se afirmă că naşterea şi purcederea sunt proprietăţi ale firii, atunci ele trebuie atribuite tuturor persoanelor divine[77]. Dar astfel toate persoanele se nasc şi se purced unele pe altele. Mai mult, Duhul, dacă este identic ca fire cu Tatăl şi cu Fiul, trebuie să nască, de asemenea, o altă persoană (sau să-i nască pe Tatăl şi pe Fiul):

> „Dacă Fiul este de la Tatăl şi Duhul purcede din Fiul, din ce cauză nu Îi acorzi Duhului, Care există în aceeaşi fire identică, demnitatea unei alte purcederi din El Însuşi în acelaşi timp? Altminteri, tu îl degradezi pe El, Care este vrednic de cinstire egală"[78].

Pe de altă parte, dacă purcederea sau respiraţia sunt considerate a fi proprietăţi ale persoanei, nu ale firii, atunci cum poate explica cineva existenţa a două persoane împărtăşind aceeaşi proprietate? Are nevoie Tatăl de Fiul pentru a purcede pe Duhul?

---

[76] „Conform acestui raţionament, tot ceea ce nu se zice despre întreaga, atotputernica, consubstanţiala şi suprasubstanţiala Treime, se zice despre una dintre cele trei persoane", *Mystagogy*, 36, p. 76.

[77] Printre alţii, Paulinus de Aquileia, Ratramnus şi Petru Damian susţineau că purcederea Duhului era de la firea divină, nu din ipostas; vezi Pelikan, *Spirit*, p. 195.

[78] *Mystagogy*, 8, pp. 62-63.

„Dar nu firea este cauza Cuvântului; Tatăl este cauza personală a persoanei Cuvântului. Dar dacă, aşa cum această doctrină păgână susţine, Fiul este de asemenea o cauză a Duhului, atunci caracteristica personală a Tatălui este dată Fiului. În concluzie, eşti forţat să spui aceasta sau să spui că Fiul completează (întregeşte) persoana Tatălui. Dar a afirma aceasta înseamnă a susţine că persoana Tatălui este imperfectă, necesitând completare, şi că Fiul preia rolul şi titlul Tatălui, lucru similar cu a reduce minunata taină a Treimii la o simplă doime"[79].

Ar trebui să reţinem, în acest moment, că unul dintre motivele principale ale introducerii lui *Filioque* în Crez a fost cel de a combate erezia arianismului. Cele mai multe dintre triburile barbare primiseră creştinismul arian[80]. Deşi ele, cu timpul, s-au convertit la catolicism, uneori arianismul revenea în Apus sub diferite înfăţişări. Spania a fost un focar important al gândirii eretice[81]. Teologi precum Paulinus de Aquileia s-au folosit de *Filioque* împotriva celor care argumentau că umanitatea lui Hristos fusese „adoptată", propovăduind prin această practică deplina egalitate a Fiului cu Tatăl[82].

La o primă vedere, argumentul pare plauzibil. Dacă Hristos este divin în mod absolut, Dumnezeu adevărat întocmai ca şi Tatăl, atunci Duhul Sfânt trebuie să purceadă din El ca şi din Tatăl. În timp ce asta ar putea „ajuta" la recunoaşterea deplinei dumnezeiri a Fiului, Îl desconsideră pe Sfântul Duh. Dacă Fiul trebuie să-L purceadă pe Duhul (împreună cu Tatăl) pentru a fi egal cu Tatăl,

---

[79] *Mystagogy*, 15, pp. 65.

[80] Alaric Gotul, care a devastat Roma în 410, era arian.

[81] Pelikan, *Growth*, p. 52. Într-adevăr, renaşterea arianismului dar şi a nestorianismului în Apus, la un interval de câteva secole după ce aceste erezii fuseseră oficial condamnate în Răsărit, constituie ceea ce Pelikan numeşte „rămânerea în urmă teologică" a Apusului faţă de Răsărit, *Spirit*, p. 189. Este posibil ca Filioque să fi fost folosit pentru prima dată în context oficial în cadrul Sinodului anti-arian de la Toledo, din 589. Cf. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (New-York:1981), pp. 361-362.

[82] Pelikan, *Spirit*, pp. 185-186.

atunci nu trebuie ca şi Duhul să purceadă o persoană pentru a fi egal cu Tatăl şi cu Fiul? Pur şi simplu nu poţi susţine *Filioque* fără să subordonezi pe Duhul[83]. Ca să îl citãm pe Sfântul Fotie din nou:

> „Mai mult, dacă Fiul este născut din Tatăl, şi Duhul (conform acestei inovaţii) purcede de la Tatăl şi de la Fiul, prin acelaşi semn, o altă persoană ar trebui să purceadă şi de la Duhul, iar astfel am avea nu trei, ci patru persoane! Şi dacă este posibilă o a patra purcedere, atunci o altă purcedere este posibilă din aceasta, şi tot aşa, un număr infinit de purcederi şi persoane, până când, într-un sfârşit, această doctrină devine politeism grec!".

Adevărul este că, deşi *Filioque* se poate să fi fost folosit în controversele adopţianiste, această doctrină nu a fost creată pentru a combate arianismul. *Filioque* a apărut începând cu secolul al V-lea, într-o formă sau alta. Acceptarea sa aproape unanimă de teologii vorbitori de latină s-a datorat nu necesităţii teologice (în lupta împotriva arianismului), ci autorităţii Fericitului Augustin şi metodei teologice care va deveni monedă curentă în creştinismul apusean:

> „Cel mai frapant, şi mai hotărâtor din punct de vedere ecumenic, exemplu al autorităţii desăvârşite a operei lui Augustin în teologia trinitară latină este maniera aproape automată în care teologii apuseni au acceptat ideea lui *Filioque*"[84].

Trebuie să notăm că, din cauza controversei legate de *Filioque*, teologii răsăriteni încep, de obicei, cu persoanele Sfintei Treimi şi după aceea se ocupă de unitatea firii, în timp ce teologii apuseni încep, în mod curent, cu firea unică şi înaintează spre pluralitatea persoane-

---

[83] Găsesc de-a dreptul interesant faptul că mişcarea „harismatică" sau „penticostală" a avut un succes atât de mic în Ortodoxie, în timp ce protestanţii şi romano-catolicii au îmbrăţişat-o cu entuziasm. Ar putea fi această „redescoperire" a Duhului în Apus o reacţie la efectele subordonării Duhului în teologia apuseană?

[84] Pelikan, *Growth*, p. 21 (p. 51, rom.).

lor dumnezeieşti[85]. Echitatea academică şi politeţea ecumenică cer, de asemenea, să se afirme imediat că amândouă abordările sunt legitime, atât timp cât nici una, nici cealaltă nu alunecă în extreme, susţinând fie triteismul, fie sabelianismul[86].

Nu pot fi de acord cu aceasta. Nu e de ajuns ca să demonstrezi ceea ce este evident. Se naşte întrebarea: de ce teologii răsăriteni şi cei apuseni (mai târzii) au abordări atât de diferite? Acestea nu sunt abordări complementare ale aceleiaşi unice taine, ci sunt căi diferite, menite să conducă la concepţii diferite şi ireconciliabile despre Dumnezeu. Dacă insistenţa ortodocşilor de a începe cu persoanele Sfintei Treimi era o reflectare a preocupării lor de a menţine o concepţie despre Dumnezeu fundamental biblică – Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacob, insistenţa latinilor în privinţa pornirii de la firea divină reflectă o abordare a teologiei fundamentată filozofic[87].

Precum Arie şi Origen, apărătorii lui *Filioque* nu erau capabili să conceapă distincţiile reale din Dumnezeire din cauza insistenţei

---

[85] Cf. T.R. Martland, "A Study of Cappadocian and Augustinian Trinitarian Methodology", *Anglican Theological Review*, 47 (1965), p. 256.

[86] Acest lucru este valabil şi pentru cercetătorii ortodocşi. Cf. Lossky, *Mystical Theology*, p. 52 şi Papadakis, *Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, (Crestwood, NY: 1997), p. 86. Însă, amândoi, Lossky şi Papadakis, insistă să demonstreze de ce *Filioque* – o dezvoltare logică a dogmei occidentale despre Treime – este eretică.

[87] Cf. Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (Crestwood, NY: SVS Press, 1982), p. 154. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul controversei nestoriene, unde se afirmă adesea că nestorienii au pornit de la două firi şi s-au întors la unitatea persoanei în Hristos, în timp de ortodocşii au pornit de la unitatea persoanei şi au raţionat astfel până la cele două firi. Încă odată, întrebarea este „de ce?" Şi, din nou, răspunsul este acelaşi: nestorienii proferau o doctrină despre Hristos absolut filozofică, în timp ce ortodocşii apărau o concepţie biblică autentică, care evidenţia faptul că nimeni altul decât Fiul lui Dumnezeu a fost Cel Care s-a născut, a fost crucificat şi s-a înălţat din morţi pentru mântuirea noastră.

lor încăpăţintate pe simplitatea dumnezeiască. Într-adevăr, Fer. Augustin a fost destul de clar în privinţa simplităţii firii divine: „Dumnezeu Îşi este Sieşi Perfecţiunea, este «simplu», astfel încât înţelepciunea şi cunoaşterea Sa, puterea şi bunătatea Sa sunt esenţa Lui, care este fără accidente"[88].

Din cauza acestei insistenţe asupra Simplităţii divine, teologii latini au distins destul de rar între purcederea eternă (ontologică) a Duhului din Tatăl şi manifestarea temporală (iconomică) de la Fiul. Avocaţii lui *Filioque* puteau cita versete precum cel de la Ioan 20, 22: „Şi zicând acestea, a suflat asupra lor şi le-a zis: Luaţi Duh Sfânt". Iată, spuneau ei, o dovadă că Duhul purcede în chip veşnic de la Fiul ca şi de la Tatăl. Însă teologii ortodocşi au scos în evidenţă faptul că, în aceeaşi Evanghelie, Însuşi Hristos delimitează misiunea temporală a Duhului de purcederea Sa din veşnicie: „Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (In 15, 26).

Ortodocşii nu au negat vreodată că Fiul a trimis pe Duhul în lume, sau că Duhul purcede *prin* Fiul (în legătură cu lucrarea temporală)[89], dar adepţii lui *Filioque* au amestecat lucrarea temporală cu purcederea din veşnicie a Duhului[90].

Asemănător, insistenţa pe simplitatea absolută a firii divine a avocaţilor lui *Filioque* nu putea să aibă ca urmare decât deprecierea

---

[88] Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy*, vol. 2, pt. 1, *Mediaeval Philosophy: Augustine to Bonaventure* (Garden City, NY: Image Books, 1962), p. 87. Aceasta implică unele întrebări rămase fără răspuns referitoare la teologia lui Augustin. A contribuit aceasta la doctrina predestinării? Dacă predestinarea şi înaintecunoaşterea sunt unul şi acelaşi lucru, atunci Dumnezeu trebuie să predestineze ceea ce cunoaşte dinainte.

[89] *Libri Carolini* subliniau insistent că Duhul mai degrabă purcede din Fiul decât prin Fiul. Pelikan, *Spirit*, p. 186.

[90] Pelikan, *Spirit*, pp. 193-194.

şi desconsiderarea persoanelor. Pentru a răspunde la această critică, unii dintre teologii vorbitori de latină

> „încercau să localizeze purcederea «nu în ousia, care este comună (tuturor persoanelor), nici în persoană, care se manifestă prin ea însăşi, ci în relaţia (dintre persoane)»"[91].

Astfel, viaţa personală a Treimii este redusă la o categorie de relaţii. Chiar şi azi este o obişnuinţă pentru teologii romano-catolici să nege faptul că acolo există o diferenţă reală (la fel de opusă uneia cu totul semantice) dintre persoană şi natură[92].

Prin urmare, de la Fer. Augustin încoace, teologii apuseni au adoptat o abordare total filozofică a teologiei, una în care predomina speculaţia în privinţa firii dumnezeieşti. *Filioque* este fructul acestei metode. Desigur, Fer. Augustin nu a avut altă intenţie decât aceea de a rămâne un fiu fidel al Bisericii[93]. În *Confesiunile* sale descoperim un om caracterizat de o autentică credinţă şi evlavie. Dar, în tratatul său *De Trinitate,* se dezvăluie Augustin – teologul speculativ[94].

---

[91] Pelikan, *Spirit*, p. 195. Citatul este din Anselm de Havelberg, *Dialogues in Constantinople with Nicetas of Nicomedia*, II:10.

[92] A se vedea François-Marie Léthel, *Théologie de L'Agonie du Christ* (Paris: Éditions Beauchesne, 1979), p. 83.

[93] Aprecierile ortodoxe la adresa Fer. Augustin sunt în mod curent negative, unele însă fiind nejustificate. Nu pot fi de acord cu spiritul zeflemitor al lui Christos Yannaras, care afirmase că Augustin este „izvorul a tot ce este denaturare şi schimbare în adevărul Bisericii din Apus", *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: SVS Press, 1984), p. 151, n. 10. Pentru o opinie mai echilibrată, a se vedea Fr. Seraphim Rose, *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church* (Platina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1983).

[94] Pentru o privire asupra amestecului de filozofie aristotelică şi neoplatonism în *De Trinitate*, şi a contradicţiilor inerente acestei îmbinări, a se vedea A.C. Lloyd „On Augustine's Concept of a Person", în *Augustine: A Collection of Critical Essays*, ed. by R.A. Markus, (Garden City, NY: Anchor Books, 1972), pp. 191-205.

Ca să fim corecţi, să notăm că nu toţi teologii sunt de acord cu concepţia potrivit căreia Fer. Augustin oferă o viziune „esenţialistă" şi „monistică" a Treimii. Rowan Williams susţine că modelul augustinian al Treimii nu este impersonal sau unipersonal, ci nu mai puţin relaţional precum cel al Părinţilor Greci[95]. Catherine Osborne argumentează că opinia potrivit căreia Duhul este o legătură impersonală de iubire între Tatăl şi Fiul nu poate fi găsită la Augustin[96]. Cu toate acestea, problema care ne preocupă aici nu

---

[95] „*Sapentia* and the Trinity: Reflections on the *De Trinitate*", *Augustiniana* 40 (1990), pp. 317-332. Williams susţine că în ultimele două cărţi din *De Trinitate*, Augustin sugerează un model relaţional sau personalist pentru înţelegerea Treimii: „Firea divină nu este un principiu abstract al unităţii, nici un factor cauzal anterior şi pentru ipostasuri: pentru a fi Dumnezeu deplin trebuie să fii dornic şi activ în a da viaţa dumnezeiască" (p. 325). Şi încă „Dumnezeu este îndrăgostit de Dumnezeu şi Dumnezeul al cărui Dumnezeu iubeşte este Dumnezeul care îl iubeşte pe Dumnezeu: în concluzie, este vorba de *caritas* fără nici o condiţionare exterioară" (p. 325). Trebuie să recunosc că găsesc argumentul lui Williams oarecum forţat. Este interesant că el respinge categoric faptul că Augustin susţinea purcederea Duhului de la Tatăl şi de la Fiul ca dintr-un singur izvor, notând că, pentru Augustin, Duhul purcede *principaliter* de la Tatăl (p. 328). Deşi Williams este preocupat să conteste concepţia tradiţională răsăriteană despre Augustin, el este silit oarecum să admită existenţa unei divergenţe majore între Augustin şi Părinţii Capadocieni: „Augustin insistă chiar în aceste pasaje (xxvi.47-xxvii.48) pe simultaneitatea absolută a relaţiilor trinitare, într-un mod care face imposibil de acceptat orice cauză brutală a priorităţii Tatălui, sau chiar orice model al Treimii în care Tatăl, ca prim posesor al firii divine, o distribuie celorlalte persoane", (p. 328); dar am notat că Persoanele dumnezeieşti nu posedă firea dumnezeiască, ci sunt ceea ce este ea. Astfel, chiar şi urmându-l pe Williams, Augustin nu a fost capabil să-L conceapă pe Tatăl ca izvor unic şi principiu al unităţii Sfintei Treimi.

[96] „The *nexus amoris* in Augustine's Trinity", *Studia Patristica*, 18:3, pp. 308-314. Osborne susţine că, spre deosebire de scriitorii latini târzii, Augustin nu s-a referit vreodată la Duhul ca la o legătură impersonală de

este ce a spus Augustin cu adevărat, ci ceea ce adepţilor săi *li s-a părut* că ar fi spus. Cu alte cuvinte, ne confruntăm mai degrabă cu moştenirea lui Augustin decât cu el însuşi[97].

Rezumat

Dacă această carte nu are cine ştie ce altă valoare, sper ca măcar să lămurească atât de răspândita opinie potrivit căreia controversa în

---

iubire între Tatăl şi Fiul. Într-adevăr, ea ridică posibilitatea ca teologi târzii, precum d'Aquino, să-l fi interpretat greşit pe Augustin. În demonstraţie, ea oferă o interesantă critică a ideii de Duhul ca legătură de iubire: „Dacă iubirea este legătura care îl uneşte pe cel ce iubeşte de persoana iubită, o astfel de legătură ar fi formată dacă Dumnezeu-Tatăl iubeşte pe Dumnezeu-Fiul. Dar, dacă Dumnezeu-Fiul Îl iubeşte pe Dumnezeu-Tatăl, atunci ar apărea o nouă legătură între iubit şi cel iubit, în care Fiul este cel ce iubeşte iar Tatăl, persoana iubită. Este dificil să vedem cum am putea să spunem că cele două legături sunt identice. Deoarece, pentru ca o legătură să existe, este suficient ca să fie cel ce iubeşte şi cel iubit, şi nu există vreo cerinţă ca dragostea să fie reciprocă. Astfel, deşi ideea de legătură poate părea atractivă suporterilor lui Filioque, de fapt implică pericolul de a duce la naşterea a două Duhuri" (p. 313).

[97] Corpusul scrierilor lui Augustin este atât de mare şi a fost redactat într-un interval de timp atât de îndelungat, încât este posibil să apară mai multe interpretări ale acestuia referitoare la acelaşi subiect. S-a observat adesea că Reforma a fost, în mare măsură, o luptă între două accente distincte din interiorul tradiţiei augustiniene. Dacă cineva doreşte să găsească un singur vinovat, atunci ar trebui să se dea mai multă atenţie lui Boethius şi rolului său în Apus, ca arbitru între filosofia clasică şi teologie. Să privim următorul fragment din tratatul lui Boethius, *De Trinitate*: „Dar, de vreme ce nici o relaţie nu se poate referi la ceva în sine, din motiv că predicaţia substanţială este lipsită de relaţie, numărul care este Treimea este produs prin predicaţie relativă, în timp ce unitatea este păstrată prin non-diferenţa substanţei sau a operaţiei, sau a oricărei predicaţii substanţiale. Astfel, substanţa conţine unitatea, pe când relaţia multiplică Treimea", (*De Trin.*, VI).

privinţa lui *Filioque* nu ar fi decât o dispută cauzată de nişte cuvinte. Mai întâi, *Filioque* este o adăugare ilicită la Crez. Aşa cum am arătat mai mult decât o dată, Papa Ioan al VIII-lea a condamnat adăugarea sa încă din anul 879. Mai important, însă, este faptul că exprimă o viziune diferită despre Trinitate şi o abordare distinctă a teologiei faţa de cea a Părinţilor Capadocieni, pe a căror teologie s-a fundamentat ultima ratificare a Crezului din 381.

Se mai ridică o întrebare finală în legătură cu *Filioque*. Papa Ioan Paul al II-lea, în mai multe ocazii, a rostit Crezul fără *Filioque*. Ar da satisfacţie ortodocşilor înlăturarea de către Biserica Romană a lui *Filioque* din Crezul niceean? Răspunsul este: Nu. Biserica Romană a proclamat în mod oficial *Filioque* ca dogmă. Nu poate fi înlăturată pur şi simplu din Crez, ca şi cum nu ar fi existat. Trebuie să fie recunoscută drept erezie şi condamnată în mod oficial[98]. Această problemă nu poate fi ascunsă sub preş. Trebuie pusă pe masa de discuţii, iar rezolvarea sa o constituie o pocăinţă autentică – o adevărată provocare pentru minte şi inimă.

[98] Slujba primirii romano-catolicilor în Biserica ortodoxă implică renunţarea la Filioque a catehumenului: „Renunţi la falsa învăţătură conform căreia, în ce priveşte exprimarea dogmei privitoare la Purcederea Duhului Sfânt, zicerea chiar de către Însuşi Mântuitorul nostru Hristos: 'care purcede de la Tatăl', nu e suficientă, şi că adăugarea invenţiei omeneşti: 'şi de la Fiul' este necesară?". Isabel Florence Hapgood, Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church (Englewood, NJ: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America), p. 455.

CAPITOLUL III

Mântuirea

Căci aflându-ne noi într-o astfel de robie înfricoşată şi stăpâniţi fiind de moartea nevăzută şi vicleană, nu s-a ruşinat de noi Stăpânul întregii firi văzute şi nevăzute, ci umilindu-Se pe Sine şi luând asupra Sa pe omul căzut sub patimile de ocară şi sub osânda dumnezeiască, „S-a făcut întru toate asemenea nouă, afară de păcat", adică afară de patimile de ocară. El a luat toate pedepsele trimise asupra omului pentru păcatul neascultării de către hotărârea dumnezeiască: moartea, osteneala, foamea, setea şi cele asemenea acestora, făcându-Se ceea ce suntem noi, ca noi să ne facem ceea ce este El; „Cuvântul trup S-a făcut", ca trupul să se facă Cuvânt; „fiind bogat, S-a făcut sărac pentru noi, ca noi să ne îmbogăţim cu sărăcia Lui"; S-a făcut asemenea nouă din multa iubire de oameni, ca noi să ne facem asemenea Lui prin toată virtutea. (Sfântul Marcu Ascetul)[99]

Crezul de la Niceea afirmă că Fiul Cel Unul-Născut şi Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat, a pătimit şi a murit „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire". Atât Apusul cât şi Răsăritul admit fără rezerve că Dumnezeu lucrează în lume pentru mântuirea omenirii, atât ca întreg cât şi pentru mântuirea fiecărui om în par-

[99] Deşi autorul nu precizează lucrarea Sfântului Marcu Ascetul din care este preluat paragraful, pentru o mai bună înţelegere a argumentării prezente în aceste pagini, vom specifica că este vorba de *Epistolă către Nicolae monahul*, cap. IX. Am preluat traducerea Părintelui D. Stăniloae din *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. 1, Editura Harisma, Bucureşti, 1993, pp. 396-397. (n. t.)

te[100]. Prin urmare, nu poate exista vreun subiect mai important care să-l preocupe pe om decât însăşi mântuirea.

Deşi Bisericile Ortodoxă şi Romano-Catolică au aceeaşi structură sacramentală, diferenţele pe care le-am observat mai sus în legătură cu dogma Treimii influenţează modul în care ortodocşii şi romano-catolicii înţeleg Taina mântuirii. Pentru Ortodoxie, mântuirea este rezumată în cuvântul theosis – îndumnezeire[101]. Scopul vieţii omeneşti şi conţinutul mântuirii omului este de a deveni părtaş la firea divină (2 Pt. 2, 10), adică a deveni precum Dumnezeu, luând parte deplin la viaţă Lui veşnică. Această înţelegere a mântuirii este exprimată în principal prin metafore şi imagini privitoare la sănătate. Păcatul este văzut ca o boală care duce la moartea sufletească. Hristos, Marele Tămăduitor, prin Întruparea, moartea, Învierea şi Înălţarea Sa, vindecă şi restaurează firea umană, permiţându-ne să participăm la viaţa dumnezeiască a lui Dumnezeu.

Chiar dacă termenul de *theosis* nu este necunoscut în Apus – folosit, de obicei, cu sensul de sanctificare, Biserica Romano-Catolică are o concepţie despre mântuire diferită de cea a Bisericii Ortodoxe. Fără îndoială, paradigma dominantă folosită de romano-catolici pentru a exprima taina mântuirii este cea de tranzacţie legală. Păcatul este văzut ca o crimă împotriva justiţiei divine[102]. Hristos a venit ca să-l elibereze pe om de pedeapsa veşnică – totuşi, nu neapărat şi de la cea temporală, pe care o datorează omul ca urmare a ofensei adusă lui Dumnezeu. Doctrinele romane ale meritelor, pur-

---

[100] Prin aceasta nu se sugerează că toţi oamenii *trebuie* sau chiar *vor fi* mântuiţi. Atât ortodocşii cât şi romano-catolicii afirmă libertatea voinţei umane şi faptul că, într-adevăr, unii oameni vor alege pedeapsa veşnică în locul vieţii veşnice.

[101] Θέωσις.

[102] „Păcatul nu este nimic altceva decât un act rău din punct de vedere moral" (Toma d'Aquino, *De malo*, 8:3), „un act care nu este conform raţiunii luminate de legea divină". A.C. O'Neil, "Sin" în *The Catholic Encyclopedia* (Encyclopedia Press, Inc., 1913).

gatoriului şi indulgenţelor – toate necunoscute în lumea ortodoxă, sunt legate de această înţelegere juridică sau legalistă a mântuirii[103].

În acest capitol voi demonstra că această diferenţă de interpretare este mai mult decât o simplă preferinţă pentru o metaforă în locul alteia; ea are rădăcini în atât de diferitele moduri în care ortodocşii şi romano-catolicii abordează teologia. Refuzul romano-catolicilor de a accepta distincţia dintre fire şi energii, ca şi distincţia dintre natură şi persoană, îi conduce pe aceştia la o înţelegere a mântuirii dintr-o perspectivă fundamental exterioară, printr-o modalitate legalistă.

Metafore

Nu pot reliefa suficient de puternic faptul că teologii romano-catolici au adoptat această reprezentare legalistă nu ca pe o metaforă descriptivă, ci ca pe o reprezentare exprimând însăşi natura păcatului şi a mântuirii omului. Din acest motiv, trebuie să examinăm pe scurt folosirea limbajului metaforic şi limitele sale.

Jaroslav Pelikan afirmă că Crezul nu încearcă să explice mecanica mântuirii[104]. Astfel, multe teorii diferite despre mântuire au apărut de-a lungul istoriei creştinismului. Acesta nu este un lucru rău în sine. Mântuirea este un fenomen cu mai multe chipuri, care pot fi văzute din multe perspective diferite şi exprimate în nume-

---

[103] Este cu siguranţă adevărat că, de la Vatican II, Biserica Romană a folosit metafore non-juridice cu o mai mare frecvenţă. De exemplu, Sacramentul Penitenţei este acum numit Reconciliere. Mai mult, *Noul Catehism Roman* conţine numeroase referinţe la Părinţii Răsăriteni şi foloseşte adesea terminologie asociată cu Tradiţia patristică a Ortodoxiei. Oricum, o schimbare de vocabular, pe care mulţi o văd ca pe o simplă concesie făcută liberalismului, nu implică în mod necesar şi o schimbare a modului de înţelegere. Cadrul legalistic pentru înţelegerea mântuirii, aşa cum a fost exprimat de Conciliile de la Florenţa şi Trent, încă leagă şi formează adevărata bază dogmatică a soteriologiei romane.

[104] *Emergence*, p. 141.

roase modalităţi. Într-adevăr, în Scripturi găsim varii imagini şi metafore pentru mântuire.

Sfinţii Prooroci şi Apostoli au descris taina mântuirii ca iertare a păcatelor, iertare a datoriilor, ca pe o răscumpărare, ca pe găsirea unui lucru pierdut, ca vindecare, ca o întoarcere în rai, etc. Ei au procedat astfel din două motive. În primul rând, aşa cum am notat mai sus, taina mântuirii are multe chipuri. Prin urmare, sunt necesare multe metafore felurite pentru a percepe diferitele aspecte şi nuanţe.

Însă la fel de important este faptul că nu toate persoanele au acelaşi nivel duhovnicesc. Unele metafore se potrivesc mai bine decât altele în anumite stadii precise ale vieţii duhovniceşti. Sfântul Pavel le scria corintenilor că el îi învăţa luând seama la maturitatea lor duhovnicească: „Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu puteaţi mânca şi încă nici acum nu puteţi" (I Cor. 3, 2). De asemenea, Părinţii Bisericii au scris că viaţa creştinilor are diferite niveluri de maturitate:

> „Frica de Gheenă îi face pe începători să fugă de păcat; dorul de răsplata bunătăţilor dăruieşte celor înaintaţi râvna virtuţilor cu lucrul; iar taina dragostei, ridicând mintea deasupra tuturor celor create, o face oarbă faţă de toate cele ce sunt după Dumnezeu. Căci Domnul înţelepţeşte numai pe cei ce au devenit orbi faţă de toate cele de după Dumnezeu, arătându-le cele ce sunt mai dumnezeieşti"[105].

Să reţinem cum Sfântul Maxim spune că lucruri diferite îi motivează pe oameni în diverse etape ale urcuşului lor duhovnicesc. Iniţial, suntem motivaţi de frica de pedeapsă. Aşa cum a grăit şi Solomon: *„Frica de Dumnezeu este începutul înţelepciunii"* (Prov 9, 10). Pe măsură ce progresăm, ne străduim în vederea răsplatei pe care Domnul a promis-o celor care Îl ascultă. *„Cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-au suit, pe aces-*

---

[105] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Chapters on Knowledge* 2:9, din *Maximus Confessor: Selected Writings*, translated by George Berthold (New-York: Paulist Press, 1985), p. 149.

tea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (I Cor 2, 9). Însă cei care au atins desăvârşirea trăiesc fără de frica de pedeapsă şi fără dorinţa de răsplată, ci pentru iubirea de Dumnezeu, care este singurul lor ţel. Sfântul Evanghelist Ioan a scris că „*iubirea desăvârşită alungă frica*" (I Ioan 4, 18). Astfel, putem înţelege afirmaţia Sfântului Antonie cel Mare: „Eu nu mă mai tem de Dumnezeu pentru că-L iubesc. Fiindcă iubirea alungă frica"[106].

Aşa cum în această chestiune a vieţii duhovniceşti există o ierarhie a motivaţiilor (frica, dorinţa de răsplată, iubirea), tot astfel există o ierarhie a metaforelor care se potrivesc diferitelor trepte. Unele metafore sunt în mod special potrivite începutului vieţii spirituale. Ele sunt simple, uşor de înţeles şi oferă motivaţie începătorilor ca să continuie pe calea mântuirii. Însă aceste metafore nu sunt menite a fi înţelese ca explicaţii ale tainei mântuirii.

Probabil cel mai bun exemplu în această privinţă este metafora referitoare la Hristos ca Răscumpărător. Domnul nostru a spus că Fiul Omului a venit să-şi dea viaţa ca „*răscumpărare pentru mulţi*" (Mt 20, 28)[107]. Aceasta este o imagine foarte clară, pe care oricine o poate înţelege. Domnul nostru nu doar că plăteşte pentru eliberarea celor care erau ţinuţi în robie, dar El Însuşi este răscumpărarea.

Dar, atunci când începem să forţăm metafora şi să întrebăm *cum* funcţionează, ne creăm probleme. Către cine a fost plătită răscumpărarea? Origen sugera că ar fi fost plătită diavolului, dar acesta nu este un răspuns foarte mulţumitor[108]. Sfântul Grigorie Teologul a rezumat problema astfel:

> „Să cercetăm acum o altă dogmă şi un alt adevăr, neglijat de mare parte din oameni; dar după judecata mea, ar trebui iscodită în amănunt. Cui a fost oferit Sângele vărsat pentru noi şi de ce a fost văr-

---

[106] *The Sayings of the Desert Fathers*, trans. by Benedicta Ward (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1975), p. 8.

[107] Sfântul Pavel de asemenea se referă la Hristos ca Răscumpărător, Cf. I Tim 2, 6.

[108] Pelikan, *Emergence*, p. 148.

sat? Mă refer la Preacinstitul şi Preacuratul Sânge al Domnului nostru, Care este şi Mare Preot şi Jertfă. Eram ţinuţi în sclavie de către cel rău, vânduţi prin păcat, primind plăcere în schimbul bolii. Acum, de vreme ce răscumpărarea trebuie dată celui care ţine în sclavie, întreb cui i-a fost oferită şi din ce motiv? Dacă celui Rău, vai, ce sminteală! Dacă răufăcătorul primeşte o răscumpărare, nu doar de la Dumnezeu, ci o răscumpărare care constă din Însuşi Dumnezeu, şi are o astfel de plată strălucită pentru tirania sa, o plată în privinţa căreia ar fi fost bine pentru el să ne fi lăsat în pace. Dar dacă a fost plătită Tatălui, întreb mai întâi, cum? Fiindcă nu era El cel de care eram asupriţi, şi, apoi, pe baza cărui principiu a mulţumit pe Tatăl Sângele Fiului Său Cel-Unul-Născut, El Care nu a vrut să îl primească pe Isaac când a fost să fie adus jertfă de tatăl său, ci a pus un berbec în locul unei victime umane, schimbând astfel sacrificiul? Nu este evident că El Îl primeşte, deşi nici nu L-a cerut şi nici nu I-a poruncit, dar din pricina Întrupării şi fiindcă umanitatea trebuia să fie sfinţită prin Umanitatea lui Dumnezeu, ca astfel să Se dăruiască pe Sine nouă, şi să-l doboare pe tiran, şi să ne tragă la El prin mijlocirea Fiului, Care a săvârşit acestea întru slava Tatălui, faţă de Care se supune în toate?"[109].

Concluzia Sfântului Grigorie e aceasta: răscumpărarea este cerută de realitatea păcatului şi a morţii, de starea nefericită în care omul s-a aşezat singur. Dumnezeu-Tatăl nu are nevoie de răscumpărare, iar diavolul care l-a înlănţuit pe om cu siguranţă n-o merită. Realitatea păcatului şi a morţii cerea ca omenirea să fie răscumpărată prin umanitatea lui Dumnezeu. În altă parte, Sfântul Grigorie scria: „aveam nevoie de un Dumnezeu întrupat, de un Dumnezeu dat morţii pentru ca noi să trăim"[110].

Prin urmare, este clar că metafora răscumpărării nu poate explica prea mult cum suntem noi mântuiţi. Să luăm un alt exemplu. Domnul a legat adesea mântuirea noastră de găsirea a ceva pierdut, precum o monedă sau o oaie. Aceasta este o minunată imagine

[109] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oration* 45:22.
[110] *Ibidem*, 45:28.

despre Dumnezeu Care caută pe cei ce s-au rătăcit de cale. Cât de liniştitor şi plin de satisfacţie este faptul de a şti că Dumnezeu le părăseşte pe cele nouăzeci şi nouă de oi pentru a o căuta pe cea pierdută![111] Însă această imagine nu poate fi dusă mai departe. Cu siguranţă, acel ceva pierdut este în totalitate pasiv. Metafora ne oferă o imagine frumoasă despre cum Dumnezeu doreşte mântuirea tuturor, dar nu spune nimic despre rolul nostru în mântuire.

Să ne întoarcem acum într-o privire rapidă asupra metaforelor preferate de Bisericile Ortodoxă şi Romano-Catolică. Fondul de imagini legalist cel mai adesea folosit de romano-catolici nu spune nimic despre firea lăuntrică a omului şi despre mântuirea lui. Pentru a fi siguri, ei se ocupă cu starea morală a omului înaintea lui Dumnezeu – fie vinovat şi meritând pedeapsa, fie declarat drept, dar nu se ocupă cu starea duhovnicească interioară a omului. Sistemului secular legal – acesta este sursa metaforei – nu îi pasă de starea interioară a cuiva acuzat de crimă, ci de vina sau nevinovăţia sa şi dacă şi-a plătit ori nu datoria faţă de societate. Prin urmare, imageria juridică este fundamental exterioară.

De cealaltă parte, imageria medicală preferată de Biserica Ortodoxă evidenţiază firea interioară a omului, starea duhovnicească a fiinţei umane. Unui pacient care are cancer nu-i foloseşte prea mult să fie declarat sănătos de către medici, dacă el este în continuare bolnav. Fiindcă imageria medicală se apleacă mai degraba asupra sănătăţii sufleteşti a omului decât a moralităţii sale, ne permite să înaintăm mai adânc în taina mântuirii, mai mult decât orice altă imagine discutată anterior.

Prin aceasta nu se sugerează faptul că ar fi ceva în neregulă cu utilizarea imageriei legaliste atunci când vorbim de mântuire. Metafore juridice, precum cea a răscumpărării sau a bunului pierdut, sunt biblice şi îşi au locul lor[112]. Dar problema apare atunci când

---

[111] Cf. Mt 18, 12-14.

[112] Ocazional, autorii ortodocşi, ca reacţie la ceea ce a fost denumita „captivitatea apuseană" a teologiei ortodoxe din timpul secolelor al

cineva se foloseşte de o metaforă ilustrativă ca explicaţie. Exact asta s-a întâmplat cu teologia romano-catolică.

Harul necreat

Afirmaţia Sfântului Atanasie – „Dumnezeu a devenit om pentru ca omul să devină Dumnezeu" – rezumă foarte bine concepţia ortodoxă despre mântuire. Ortodoxia nu se preocupă prea mult de modul în care Dumnezeu îl priveşte pe om – ca vinovat sau ca drept – ci de modul în care omul se îndumnezeieşte sau nu. Arhimandritul Gheorghios, Stareţul Mănăstirii Grigoriu din Muntele Athos, scrie: „un Dumnezeu Care nu-l îndumnezeieşte pe om; un astfel de Dumnezeu nu ne poate atrage, fie că există, fie că nu"[113].

Interpretarea ortodoxă a lui *theosis* este fundamentată pe dogmă şi confirmată de experienţa trăită a celor care au atins *theosis* ei înşişi şi au devenit *părtaşi dumnezeieştii firi* (II Petru 1, 4). Această realitate a fost pusă în prim-plan în timpul unei controverse din secolul al XIV-lea, între apărătorii teologiei apusene şi Părinţii ortodocşi din Muntele Athos.

Aşa-numita controversă palamită a ilustrat în mod clar diferenţele dintre concepţiile ortodoxă şi romano-catolică despre mântuire. Călugării de la Muntele Athos practicau de secole o metodă de rugăciune numită *isihasm*[114]. Această metodă era centrată pe repetarea constantă a rugăciunii lui Iisus[115]. Despre cei care înaintaseră pe calea purificării şi iluminării duhovniceşti se spunea că vedeau şi erau văzuţi înăuntrul dumnezeieştii lumini care străluciseră

XVIII-lea şi al XIX-lea, neagă folosul acestor metafore juridice. Însă acest lucru e o contrareacţie exagerată.

[113] Archimandrite George Capsanis, *The Eros of Repentance*, trans. By Fr. Alexander Golitzen (Newbury, MA: Praxis Institute Press), p. 24.

[114] Lit. „liniştire".

[115] Există câteva uşoare variaţii ale conţinutului rugăciunii lui Iisus, dar cea mai răspândită este „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul".

în jurul lui Hristos pe Muntele Schimbării la Faţă. Astfel, ei experimentau încă din această viaţă o pregustare a viitoarei îndumnezeiri a omului în Împărăţia Cerurilor.

Părinţii ortodocşi din Muntele Athos socoteau această lumină ca nefiind altceva decât harul dumnezeiesc necreat – sau energia – lui Dumnezeu. Acestor monahi, ca şi Apostolilor alături de Hristos pe Tabor, le-a fost oferită o experiere directă, nemijlocită a prezenţei îndumnezeitoare a Domnului.

Însă doi oameni negau aceasta. Varlaam din Calabria şi Akyndin nu puteau accepta vederea dumnezeieştii lumini şi susţineau că ceea ce vedeau monahii nu era dumnezeiasca energie, ci un fenomen creat. Aceşti oameni au fost înfruntaţi de Sfântul Grigorie Palama, care, de atunci, a fost cinstit în lumea ortodoxă ca unul din cei mai mari apărători ai Ortodoxiei împotriva ereziei[116].

Controversa nu era despre metodele de rugăciune, ci despre natura şi posibilitatea mântuirii omului[117]. Ortodocşii argumentau că obţin o participare directă, nemijlocită la viaţa lui Dumnezeu (energiile necreate ale lui Dumnezeu), în timp ce Varlaam şi Akyndin negau această posibilitate. Conform lor – şi conform teologiei romano-catolice – harul este creat. Omul poate fi unit cu Dumnezeu doar prin intermediari creaţi.

Am văzut în capitolul anterior că două distincţii filozofice erau necesare pentru a putea fi exprimată cât mai cuvenit – pe cât este omeneşte posibil, Taina Sfintei Treimi. Prima dintre aceste

---

[116] Sfântul Grigorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului, este prăznuit drept mare Părinte al Ortodoxiei în a doua Duminică din Postul Mare.

[117] Pentru detalii privitoare la controversă, a se vedea John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, trans. by George Lawrence (Crestwood, NY: SVS Press, 1974) şi Vladimir Lossky, *The Vision of God*, trans. by Asheleigh Moorhouse (Crestwood, NY: SVS Press, 1983), p. 153. Literatura despre controversă este abundentă, deşi interpretarea ortodoxă şi cea romano-catolică diferă foarte mult. A se vedea, de asemenea, M. Jugie. "Palamas and Palamite (Controversy)" in the *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

distincţii este între fiinţa lui Dumnezeu şi iconomia Sa, adică între firea Sa cea mai intimă, care este cu neputinţă de cunoscut şi de atins, şi energiile Sale prin care El crează, susţine şi îl îndumnezeieşte pe om. A doua distincţie este cea între persoană şi fire. Teologia ortodoxă a mântuirii – şi teologia Sfântului Grigorie Palama[118] – este bazată pe aceste două distincţii.

Problema este următoarea: dacă Dumnezeu este necreat, cu neputinţă de cunoscut şi neîmpărţit, cum poate omul deveni părtaş la dumnezeiasca fire? Dacă ar fi să devenim uniţi cu firea divină neîmpărţită, nu am deveni acea fire, nu am deveni egali cu Dumnezeu? Oare nu este aceasta o blasfemie? Pe de altă parte, putem fi absorbiţi într-Una din Persoanele Sfintei Treimi? Putem noi, ca persoane, deveni membri ai Treimii? Dacă omul nu poate deveni una cu firea de neatins a lui Dumnezeu şi nu poate fi absorbit într-Una din Persoane sau deveni un membru adiţional al Treimii, atunci, pentru ca omul să aibă vreo participare reală la viaţa lui Dumnezeu, aceasta trebuie să se realizeze prin energiile necreate ale lui Dumnezeu:

> „În Dumnezeu există trei realităţi, şi anume: firea, energia şi o Treime de ipostasuri dumnezeieşti. De vreme ce s-a demonstrat mai sus că cei care sunt vrednici de unirea cu Dumnezeu, ca şi cum ar deveni acelaşi duh cu El (chiar marele Pavel a spus: «cel care nădăjduieşte în Dumnezeu este de acelaşi duh cu El») nu sunt uniţi cu Dumnezeu în fire, şi de vreme ce toţi teologii dau mărturie prin afirmaţiile lor că Dumnezeu este neîmpărţit în fire, iar unirea ipostatică este predicat doar al Cuvântului şi Dumnezeului-Om, se

[118] Teologia Sfântului Grigorie este denumită adeseori „palamism". Însă această denumire este foarte înşelătoare. Ortodoxia nu cunoaşte astfel de „isme" – precum augustinianism sau tomism, sau curente de teologie. Teologia Sfântului Grigorie este pur şi simplu teologia ortodoxă. Termenul „palamism" a fost creat de teologii romano-catolici care credeau că teologia Sfântului nu este identică cu cea a Părinţilor primelor veacuri. De fapt, teologia romano-catolicilor este cea care s-a schimbat. Sfântul Grigorie se află în acord perfect cu primii Părinţi ai Bisericii.

înţelege că cei care au devenit vrednici de unirea cu Dumnezeu sunt uniţi cu Dumnezeu prin energie, şi că duhul prin care cel ce nădăjduieşte în Domnul devine una cu El, este numit, şi cu adevărat este, energia necreată a Duhului, şi nu firea lui Dumnezeu, chiar dacă Varlaam şi Akyndin ar putea să nu fie de acord cu aceasta. Pentru că Dumnezeu a spus prin profet, nu «Duhul Meu», ci mai degrabă «Din Duhul Meu voi turna peste cei care vor crede»"[119].

Chestiunea stă astfel: este harul prin care omul primeşte mântuirea un fenomen creat, sau este energia necreată a lui Dumnezeu? Dacă e prima variantă, atunci cum poate omul deveni *părtaş dumnezeieştii firi*? În felul acesta, mântuirea poate fi concepută doar în termeni de asemănare exterioară, morală cu Dumnezeu. Atunci, creştinismul este redus la un sistem de etică. În concluzie, aceasta este ce s-a petrecut în creştinismul Apusean.

Persoană şi Fire

Distincţia între firea lui Dumnezeu şi energii garantează posibilitatea îndumnezeirii omului. Distincţia dintre persoană şi fire ne ajută să înţelegem *cum* se realizează mântuirea omului. Omul a

---

[119] Sfântul Grigorie Palama, *The One Hundred and Fifty Chapters*, §75, trans. by Robert E. Sinkewicz (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998), p. 171. Vladimir Lossky explică chestiunea în felul următor: „Aşadar, nu putem să participăm nici la firea sau ipostasele Sfintei Treimi. Cu toate acestea, făgăduinţa dumnezeiască nu poate fi o iluzie: suntem chemaţi să devenim părtaşi la firea divină. Prin urmare, suntem constrânşi să recunoaştem în Dumnezeu o distincţie inefabilă, alta decât cea dintre firea Sa şi persoanele Sale, distincţie prin Care El este, sub diferite aspecte, atât absolut inaccesibil cât şi, în acelaşi timp, accesibil. Această distincţie este cea dintre firea lui Dumnezeu, sau natura Sa, care este inaccesibilă, de necunoscut şi incomunicabilă, şi energiile sau lucrările divine, puteri care aparţin şi sunt nedespărţite de firea lui Dumnezeu, prin care El iese din Sine Însuşi, Se manifestă, comunică şi Se dăruieşte". *Mystical Theology*, p. 70.

fost creat după chipul lui Dumnezeu; aceasta înseamnă că fiecare persoană împărtăşeşte o natură umană comună cu ceilalţi oameni. Însă, în acelaşi timp, fiecare persoană este unică şi irepetabilă. Mai mult, orice persoană rezumă natura umană în sine însăşi. Prin urmare, fiecare persoană este catolică – o unire unică, individuală a întregii firi umane.

Diavolul a ispitit-o pe Eva promiţându-i că fructul pământului (Pomul cunoştinţei Binelui şi Răului) o va îndumnezei. Încercarea lui Adam şi a Evei de a deveni precum Dumnezeu – deosebit şi în contradicţie directă cu porunca lui Dumnezeu, reprezintă căderea omului. Arhimandritul Gheorghios explică în felul său:

> „Noi ştim că Adam şi Eva au fost înşelaţi de diavol şi au dorit să devină dumnezei, deşi nu în lucrare cu Dumnezeu, nu cu smerenie, ascultare şi iubire, ci bizuindu-se pe puterile lor, pe voinţa lor, în mod egoist şi autonom. Ca să formulăm altfel, putem spune că miezul căderii este egoismul. Prin adoptarea egoismului şi a suficienţei de sine, ei s-au separat de Dumnezeu şi, în loc să dobândească dumnezeirea, ei au dobândit exact opusul: moartea"[120].

Deoarece firea umană este una, păcatul lui Adam şi al Evei a afectat toată omenirea. Firea umană a devenit coruptă, şi fiecare persoană născută moşteneşte această fire coruptă, înlănţuită de patimi şi moarte. De aceea, păcatul lui Adam şi al Evei este adesea numit păcatul primordial (străvechi). Este important să înţelegem aici că ceea ce am moştenit noi de la Adam şi Eva sunt *consecinţele* faptei lor – înrobirea faţă de păcat şi moarte, nu *vina* pentru greşeala lor.

Fiul veşnic şi Cuvântul lui Dumnezeu – a Doua Persoană a Sfintei Treimi, a devenit om pentru ca firea umană să poată fi restaurată, iar omenirea să atingă dumnezeirea pentru care a fost creată de la început. Întrupându-Se, Hristos şi-a asumat firea umană în întregime, luând un suflet şi un trup omenesc cu toate facultăţile

---

[120] *The Deification as the Purpose of the Man's Life* (Mt. Athos, Greece: Holy Monastery of St.Gregorios, 1997), p. 17.

sale firești. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu a trăit o viață cu adevărat omenească, dar într-un mod divin. Voința umană a lui Hristos a fost unită inseparabil cu voința Sa divină. Trăind ca om în ascultare desăvârșită față de Tatăl, Hristos a restaurat firea umană și voința sa, până atunci coruptă.

Din acest motiv, Sfântul Apostol Pavel Îl numește pe Hristos, ultimul Adam[121]. El este rădăcina unei noi omeniri, o omenire eliberată din stricăciunea păcatului și a morții[122]. Prin urmare, a deveni creștin înseamnă a te îmbrăca în Hristos (Gal 3, 27), a deveni membru al Trupului Său (I Cor 6, 15).

Însă nu era suficient ca Hristos să-Și asume doar firea umană pentru a vindeca neamul omenesc, ci și consecințele căderii omenirii, care zăcea înlănțuită de moarte și de diavol. În acest sens, Sfântul Pavel insistă pe faptul că Hristos nu a fost numai ascultător față de Tatăl, dar chiar *„ascultător până la moarte, și încă moarte pe Cruce"* (Fil. 2, 8). Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a murit de moarte omenească și a coborât la Iad pentru ca, astfel, să distrugă puterea morții. Aceasta este rezumată deosebit de frumos în canonul euharistic al Sf. Vasile cel Mare:

> „El S-a dat pe Sine răscumpărare morții, în care eram ținuți captivi, fiind vânduți sub păcat[123]. Și coborându-se, prin Cruce în Iad, pentru ca El să umple toate cu Sine Însuși, El a nimicit durerile morții. Și înviind a treia zi, și cale făcând oricărui trup spre învierea cea din morți, de vreme ce nu era cu putință ca Începătorul vieții să fie supus stricăciunii" (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare).

După Înviere, Hristos S-a înălțat la Tatăl, așezând firea umană, pe care și-a asumat-o și pe care a vindecat-o, pe tronul slavei, de-a

---

[121] I Cor. 15, 45.

[122] În secolul al II-lea, Sfântul Irineu de Lyon vorbea despre Hristos ca „recapitulând" în El Însuși firea umană.

[123] A se observa că răscumpărarea este plătită morții, ceea ce arată realitatea înrobirii omului sub stricăciune.

dreapta Tatălui. Aşadar, prin Hristos, firea umană nu a fost doar vindecată, ci îndumnezeită – unită veşnic cu Dumnezeu în Rai[124].

Datorită Morţii, Învierii şi Înălţării lui Hristos, omenirea a fost mântuită definitiv şi irevocabil. Fiindcă natura omenească este una, şi fiindcă Hristos a tămăduit şi îndumnezeit această fire unică, toţi oamenii vor învia din morţi şi vor trăi veşnic. Însă noi ştim din Sfintele Scripturi că, deşi toţi vor învia, nu toţi se vor bucura de înviere ca de o stare de binecuvântare. Sfântul Nicolae Cabasila a scris:

> „Învierea înseamnă reînnoirea sau restaurarea în starea dintâi a firii omeneşti. Or, aşa ceva nu poate fi decât un dar al lui Dumnezeu. Căci, după cum ne-a zidit fără voia noastră, tot aşa ne şi învie fără să ceară ajutorul nostru... atunci nu trebuie să ne mirăm de ce, chiar dacă toţi vor fi nemuritori, nu toţi vor trăi în fericire. Căci toţi se împărtăşesc deopotrivă din darurile pe care Dumnezeu le face firii omeneşti, dar de răsplata ce împodobeşte străduinţa fiecărui suflet nu se vor învrednici decât cei ce au urmat lui Dumnezeu cu evlavie. Pricina este că Dumnezeu vrea binele tuturor fără deosebire şi împarte tuturor deopotrivă binefacerile Sale, fie că acestea sfinţesc voinţele, fie că înnoiesc firea cea omenească. Binefacerile cu care este împodobită firea noastră sunt primite fără voie, de toţi oamenii, întrucât nu stă în puterea noastră să nu le primim... Cât despre ceea ce stă în puterea voinţei omeneşti, adică alegerea binelui, iertarea greşelilor aproapelui, bunătatea deprinderilor, curăţenia sufletului, privirea spre Dumnezeu, răsplata pentru astfel de fapte este cea mai deplină fericire pentru om. Stă în puterea noastră să le îndeplinim, ori să le ocolim. Prin urmare, cei care le doresc se pot bucura de ele, dar cum ar putea fi aceasta posibil pentru cei care nu le doresc? Este imposibil pentru cei care nu vor aceste bunătăţi ca să le dorească sau să fie siliţi să le dorească"[125].

Să observăm că aici se face o distincţie clară între persoană şi fire. Hristos a restaurat firea umană. Cu toate acestea, noi rămânem

---

[124] I Cor. 15, 20-22.

[125] *The Life in Christ*, trans. by Carmino J. De Catanzaro (Crestwood, NY: SVS Press, 1974), pp. 81-83.

persoane libere. Învierea lui Hristos face ca întreaga omenire să se ridice din morţi, dar Hristos nu ne poate sili să-L iubim. Iubirea trebuie să fie răspunsul liber al inimii omeneşti. Pentru cei care Îl iubesc, învierea va fi întru o veşnică binecuvântare. Pentru cei care Îl urăsc, venirea Sa va fi moarte veşnică.

De asemenea, să mai notăm că Sfântul Nicolae afirmă cum Dumnezeu varsă din mila Sa, în mod egal, peste toţi. Fără îndoială, avea în minte cuvântul Mântuitorului: *„El face să răsară soarele peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi"* (Mt 5, 45). Acesta este un lucru foarte important pentru înţelegerea diferenţei dintre ortodocşi şi romano-catolici în privinţa concepţiei despre mântuire.

Conform Sfântului Apostol Ioan, *„Dumnezeu este iubire"* (I In 4, 8). De asemenea, ştim din Scriptură că Dumnezeu este neschimbător. Aşadar, Domnul îi iubeşte, în mod egal, şi pe cel drept şi pe cel păcătos. Dumnezeu nu-şi pierde cumpătul. Dumnezeu nu se simte ofensat. Aceste imagini din Scripturi sunt *antropomorfisme*, trăsături umane care sunt atribuite lui Dumnezeu dintr-un motiv didactic specific, precum atunci când vorbim de mâna lui Dumnezeu sau de inima lui Dumnezeu. Dar, este de neconceput ca acţiunile omeneşti să cauzeze vreo schimbare în Dumnezeu – să fie ofensat sau supărat.

Diferenţa dintre cei binecuvântaţi şi cei osândiţi se găseşte, prin urmare, nu în modul în care Dumnezeu se comportă cu ei, ci în modul în care fiecare experiază prezenţa şi iubirea lui Dumnezeu. Cel binecuvântat răspunde Domnului în iubire şi trăieşte iubirea şi purtarea de grijă a Lui. Însă cel nedrept nu Îi răspunde Domnului cu iubire şi aceasta devine pentru el mânie şi judecată. Realitatea obiectivă este una şi aceeaşi – Dumnezeu este iubire, dar înţelegerea subiectivă a acestei realităţi determină starea de binecuvântare sau de osândă a omului. Sfântul Maxim Mărturisitorul scria:

> „Dumnezeu este, precum s-a scris, Soarele dreptăţii, revărsând peste toţi razele bunătăţii. Dar sufletul se comportă prin hotărârea liberă a

voii lui sau ca ceara, prin iubirea faţă de Dumnezeu, sau ca lutul, prin iubirea de cele pământeşti. Precum lutul se usucă prin fire, sub razele soarelui, iar ceara se înmoaie prin fire, la fel sufletul iubitor de pământ şi de lume, îndemnat fiind de Dumnezeu şi împotrivindu-se, prin hotărârea voii sale, se învârtoşează ca lutul şi se împinge pe sine spre pierzanie, asemenea lui faraon; dar sufletul iubitor de Dumnezeu se înmoaie ca ceara şi, primind formele şi întipăririle dumnezeieşti, se face lăcaşul lui Dumnezeu în duh"[126].

Chiar şi focul din Iad este, conform Părinţilor Bisericii, iubirea lui Dumnezeu pe care cei osândiţi o trăiesc într-un mod opus[127]. „*Căci Dumnezeul nostru este şi foc mistuitor*" (Evr 12, 29). Pentru cel drept, iubirea lui Dumnezeu este foc ce curăţeşte, iluminează şi îndumnezeieşte[128]. Pentru cel nedrept este foc arzător.

Pentru a putea lua parte la viaţa lui Dumnezeu – sau a-L trăi pe Dumnezeu ca binecuvântare şi nu ca blestem, inimile şi sufletele noastre trebuie să fie curăţite. Înăuntrul Bisericii, aceasta se poate atinge prin împărtăşirea cu Sfintele Taine şi prin efort ascetic. Aici, imagistica medicală utilizată de către Biserică devine extrem de folositoare. Dacă ne gândim la păcat ca la o boală care împiedică inima şi sufletul nostru să funcţioneze normal, adică să se îndrepte către Dumnezeu şi să-şi găsească pacea în El, atunci putem considera Tainele ca pe nişte medicamente sau măsuri de ajutor medical.

---

[126] *Chapters of Knowledge*, 1: 12, pp. 130-131, (ed. rom. citată, trad. Pr. D. Stăniloae, p. 131).

[127] Cf. Rom 12, 20: *Deci, dacă vrăjmaşul tău este flămând, dă-i de mâncare; dacă îi este sete, dă-i să bea, căci, făcând acestea, vei grămădi cărbuni de foc pe capul lui.*

[128] Părinţii folosesc adesea imaginea încălzirii unui fier într-un foc ca metaforă pentru îndumnezeire. Pe măsură ce fierul se înfierbântă şi devine incandescent şi capătă proprietăţile focului, rămâne totuşi fier. În acelaşi mod, omul este îndumnezeit de către harul divin, necreat, preluând trăsături ale lui Dumnezeu, în timp ce el rămâne om. Fierul nu este transformat în foc, nici omul nu devine Dumnezeu, ci omul participă la viaţa lui Dumnezeu, aşa precum fierul participă la proprietăţile focului.

Sfântul Ignatie al Antiohiei se referea la Sfânta Euharistie ca la „medicamentul nemuririi". În mod similar, ne putem gândi la Taina Spovedaniei ca la o formă de chirurgie, prin care cancerele purulente ale păcatului sunt îndepărtate. Scopul este vindecarea persoanei umane și restaurarea legăturii mântuitoare cu Dumnezeu.

Însă ar fi lipsit de importanță pentru cineva cu cancer la plămâni să facă chimioterapie, sau chiar operație chirurgicală, dacă nu se lasă de fumat, care este cauza cancerului său. O sănătate bună implică nu doar ca bolile să fie vindecate, ci și o alimentație sănătoasă, exerciții și evitarea acelor lucruri care pot cauza cancerul. În acest punct intervine ascetismul. Biserica, descrisă adesea în literatura ortodoxă ca „spital duhovnicesc", ne-a dăruit metode de rugăciune, de post, facere de milostenie, etc. Acestea nu sunt doar încercări de a dobândi merit sau răsplată în fața lui Dumnezeu, ci mai degrabă exerciții terapeutice.

Atunci când un duhovnic prescrie un canon pentru cineva, acesta nu este o pedeapsă – o noțiune atât de respingătoare duhului ortodox. Duhovnicul este echivalentul unui medic cardiolog care recomandă exerciții unuia din pacienții săi. Nu este o chestiune de a compensa păcatele sau de a suporta pedeapsa, ci de a face anumite lucruri care pregătesc corpul (în acest caz, corpul duhovnicesc) pentru primirea doctoriilor (Sfânta Euharistie) și de a-l întări în lupta pe viitor cu boala (păcatul). Din acest motiv, în rugăciunile de dinaintea mărturisirii, preotul îi subliniază penitentului natura terapeutică a Tainei: „Ia seama, prin urmare, să-mi spui toate cele pe care le-ai făcut, ca să nu vii la doctor și să pleci nevindecat"[129].

---

[129] Nu folosesc termenul „terapeutic" în sens contemporan, secular, care se referă la faptul de a-i ajuta pe oameni să facă față vieții. Ortodoxia nu este preocupată să-l ajute pe om să facă față vieții, nici măcar să-și îmbunătățească viața morală, ci să-l îndumnezeiască. Pr. Alexander Schmemann oferă o excelentă critică a religiei moderne ca terapie (seculară) în lucrarea *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (Crestwood, NY: SVS Press, 1998). Pentru o înțelegere a concepției au-

Această înţelegere a mântuirii este fundamentată pe experienţa trăită a celor care şi-au curăţit inimile şi au avut o pregustare a trăirii slavei necreate a lui Dumnezeu. Prin urmare, creştinul ortodox vorbeşte despre mântuire din convingerea experienţei. Aceasta explică de ce Ortodoxia reacţionează atât de vehement la concepţia romano-catolică despre mântuire.

Mântuirea în viziunea Romei

În miezul concepţiei romano-catolice despre mântuire se află noţiunea de „satisfacţie". Conform acestei teorii, maiestatea şi eterna dreptate a lui Dumnezeu au fost ofensate de păcatul omului. Precum orice crimă, dreptatea cere ca fiecare păcat să fie pedepsit. Această înţelegere este înrădăcinată nu atât de mult în Biblie, cât în dreptul roman. Pelikan explică:

> „Cu toate acestea, dezvoltarea doctrinei morţii lui Hristos urma să fie influenţată în mod hotărâtor de un alt termen, şi anume *satisfacţie*, pe care Tertulian pare să-l fi introdus în limbajul creştin, dar care urma să fie oficializat abia în Evul Mediu. Este posibil ca această doctrină a lui Tertulian să fi fost inspirată din dreptul privat roman, unde se referea la despăgubirile pe care le datora un cetăţean în cazul în care nu se achita de o obligaţie, sau din dreptul public roman, în care termenul putea fi interpretat în sensul unei forme de pedeapsă"[130].

Conform teologiei romane, păcatul reclamă pedeapsă, atât temporară, cât şi veşnică. Prin moartea Sa pe Cruce, Hristos a satis-

---

tentic ortodoxe a vieţii duhovniceşti ca terapie, recomand călduros cartea Mitropolitului Hierotheos (Vlachos), *The Illness and Cure of the Soul in the Orthodox Tradition*, trans. by Effie Mavromichali (Levadia, Greece: Birth of the Theotokos Monastery, 1993), şi *Orthodox Psychoterapy: The Science of the Fathers*, trans. by Esther Williams (Levadia, Greece: Birth of the Theotokos Monastery).

[130] Pelikan, *Emergence*, p. 147 (ed. rom., p. 165)

făcut mânia lui Dumnezeu în privinţa păcatului nostru, făcând posibilă justificarea omului în faţa lui Dumnezeu. Însă, chiar dacă s-a justificat, rămâne pedeapsa vremelnică pentru păcat. Şi aceasta trebuie satisfăcută:

> „Acest al doilea tip de satisfacţie, şi anume cel prin care pedeapsa temporară este îndepărtată, constă în justificarea penitentului, ce anulează osândele cerute de păcatele lui, obţinută fie *ex opere operato*, prin îndeplinirea conştiincioasă a penitenţei impusă lui de duhovnic, fie *ex opere operantis*, prin penitenţă auto-impusă (precum rugăciunea, postul, milostenia, etc.) şi prin purtarea răbdătoare a suferinţelor şi încercărilor trimise de Dumnezeu; dacă neglijează aceasta, el va trebui să ofere satisfacţie deplină (*satispassio*) prin durerile Purgatoriului" (cf. Conciliul din Trento, Şedinţa XIV, can. XIII, în Dezinger, n. 923)[131].

Să observăm că, în acest loc, penitenţa este specific considerată a fi destinată satisfacţiei pedepsei. Un om ce a fost justificat de Hristos, dar nu a dat satisfacţie pentru pedeapsa temporară datorată păcatelor, merge în Purgatoriu, care este un loc al ispăşirii[132]. Aici, el îşi achită datoria faţă de Dumnezeu.

Însă perioada de ispăşire pe care o petrece un om în Purgatoriu poate fi scurtată, dacă meritele altora pot fi numărate în beneficiul său. Astfel, cei vii pot să-şi asume voluntar fapte de penitenţă sau de caritate pentru a câştiga merite pentru cei răposaţi care suferă în Purgatoriu[133]. Mai mult, meritele prisositoare ale sfinţilor sunt păstrate

---

[131] J. Pohle, "Merits" în *Catholic Encyclopedia*.

[132] „Purgatoriu (lat. *purgare*, a face curat, a purifica) în teologia catolică este un loc sau o stare a pedepsei temporare pentru cei care, părăsind această viaţă în harul lui Dumnezeu, nu s-au eliberat complet de greşelile venale, sau nu au dat deplina satisfacţie cerută de păcatele lor". Edward J. Hanna, "Purgatory" în *Catholic Encyclopedia*.

[133] „Posibilitatea acestui transfer se bazează pe faptul că pedepsele reziduale pentru păcat sunt precum o datorie, care poate fi în mod corect plătită creditorului şi, prin urmare, anulată nu doar de către însuşi debito-

într-un tezaur şi pot fi distribuite, conform anumitor reguli, în beneficiul sufletului din Purgatoriu. Acest lucru este cunoscut sub numele de indulgenţă[134]. Deşi Biserica Romano-Catolică nu mai vinde indulgenţe, aşa cum făcea din perioada Renaşterii până la Reformă, noţiunea rămâne una deosebit de importantă în teologia romană.

Biserica Ortodoxă învaţă în mod clar că rugăciunile pentru cei morţi sunt eficiente. Atunci când moare un om, el este supus unei judecăţi în care demonii îl acuză de păcatele trecute şi îi aruncă în faţă patimile care l-au stăpânit în timpul vieţii[135]. Astfel, rugăciunile sunt oferite pentru cei răposaţi, aflaţi în această judecată. Totuşi, nu există nici o noţiune de „împăcare" pentru păcatele trecute sau de plată a unor datorii. Dumnezeu nu are nevoie de despăgubire şi nu simte vreo plăcere în pedepsirea oamenilor. Ceea ce se are în vedere este curăţia sufletului şi capacitatea lui de a fi părtaş la viaţa lui Dumnezeu.

---

rul, ci şi de către un prieten al debitorului. Această idee este importantă pentru înţelegerea corectă a folosinţei sufragiilor (scurte rugăciuni, n. trad.) pentru sufletele din Purgatoriu (cf. Conciliul din Trento, Şedinţa XXV, *Decret. de purgat.*, în Dezinger, n. 983). Pohle, "Merits" în *Catholic Encyclopedia.*

[134] „O indulgenţă este o absolvire de pedeapsă extra-sacramentală dată, conform dreptăţii lui Dumnezeu, păcatului care a fost iertat, dezlegare care este asigurată de Biserică în exerciţiul puterii cheilor, prin aplicarea meritelor supraabundente ale lui Hristos şi ale sfinţilor şi din pricina unui motiv drept şi raţional". W.H. Kent, "Indulgences" în *Catholic Encyclopedia.*

[135] Vremea acestei judecăţi este exprimată prin metafora sufletului care trece prin vămile de judecată. Pentru o bună recapitulare a ceea ce se întâmplă cu sufletul după moarte, a se vedea Mitropolit Hierotheos [Vlachos], *Life After Death*, Tr. by Esther Williams (Levadia, Greece: Birth of the Theotokos Monastery, 1996). Hristos nu a trecut prin această încercare fiindcă, aşa cum El a spus, „ *...vine stăpânitorul acestei lumi, şi el nu are nimic în Mine*" (In. 14, 30). De asemenea, cei care s-au curăţit de patimi în timpul acestei vieţi nu au nici un motiv pentru a se teme de o astfel de judecată.

Ideea că sufletul trebuie să treacă printr-o pedeapsă temporară întâmpină mai multe obiecţii[136]. Mai întâi, dacă Hristos a murit pentru iertarea păcatelor, atunci ce pedeapsă ar mai fi putut rămâne? Nu a fost suficient sacrificiul Său pentru a şterge orice pedeapsă, nu doar pe cea eternă[137]? În al doilea rând, chiar ideea de foc purgatorial, temporal, este necunoscută Ortodoxiei. Singurul foc de care se vorbeşte în Scripturi este focul Gheenei – lăcaşul veşnic al celor nedrepţi după învierea universală şi judecata finală. Mai mult, Ortodoxia învaţă că acest foc nu este temporal, ci este, de fapt, iubirea lui Dumnezeu pe care cei păcătoşi o trăiesc în mod negativ. Este acelaşi foc sau aceeaşi lumină pe care Sfinţii o experiază ca binecuvântare a îndumnezeirii.

Concepţia romană a păcatului ca pe o încălcare a legii, doctrinele meritului, Purgatoriului şi ale indulgenţelor sunt toate împletite într-un singur sistem, fiecare ducând logic la cealaltă[138]. În timp ce această concepţie pare perfect normală pentru cineva crescut în sistemul roman – sau oricine crescut în creştinismul apusean, protestant sau romano-catolic, este de neînţeles pentru cugetul orto-

---

[136] Purgatoriul a fost o chestiune importantă de discuţie la Conciliul de la Florenţa (1439). Sfântul Marcu al Efesului a apărat poziţia ortodoxă împotriva doctrinei romano-catolice a Purgatoriului. A se vedea Ivan N. Ostroumoff, *The History of the Council of Florence*, trans. by Basil Popoff (Boston: Holy Transfiguration Monastery, 1971). De asemenea, Met. Hierotheos (Vlachos), *Life After Death*, pp. 147 şi urm.

[137] Dacă cineva ar recunoaşte ideea de păcat ca încălcare a legii care cere satisfacere, atunci ortodocşii ar fi de acord cu tradiţionalele critici ale protestanţilor aduse Purgatoriului. Însă Ortodoxia respinge cadrul legalistic în care sunt aşezate soteriologiile romano-catolică şi protestantă.

[138] „Odată ce este admis că Hristos a lăsat Bisericii puterea de a ierta păcatele, puterea de a aproba indulgenţele este în mod logic inclusă. De vreme ce iertarea sacramentală a păcatului este extinsă atât asupra vinei cât şi pedepsei veşnice, rezultă că Biserica poate, de asemenea, să-l elibereze pe penitent de pedeapsa mai mică sau temporală". Kent, "Indulgences" în *Catholic Encyclopedia*.

dox. Este exemplul clasic a ce se întâmplă atunci când teologia nu se bazează pe trăire, ci pe speculaţie şi deducţie logică.

Un loc central în concepţia romano-catolică despre mântuire îl ocupă negarea distincţiei dintre firea lui Dumnezeu şi energii, precum şi deducţia logică necesară cum că harul este un fenomen creat[139]. Dacă omul nu este îndumnezeit de către energiile nemijlocite ale lui Dumnezeu, atunci tot ceea ce rămâne omului este o relaţie externă, morală şi legalistă cu Dumnezeu. Mitropolitul Hierotheos este destul de clar în privinţa importanţei acestei chestiuni:

> „De fapt, dacă cineva ar examina cu grijă diferenţele dintre latini şi ortodocşi, ar vedea că toate se rezumă într-una singură, cea privind adevărul despre firea şi energia lui Dumnezeu"[140].

În capitolul anterior am văzut că doctrina lui *Filioque* era fundamentată pe o perspectivă filozofică despre Dumnezeu. Asemănător, Biserica Romano-Catolică a redus noţiunea de mântuire la o tranzacţie legală modelată după dreptul roman. În ambele cazuri, doctrina romană decurge dintr-o viziune care se sprijină pe teologia speculativă.

---

[139] „Mai mult, harul sanctificator ca realitate activă, şi nu ca o relaţie externă, trebuie, din punct de vedere filozofic, să fie ori substanţă, ori accident. Acum, cu siguranţă nu este o substanţă care există prin sine însăşi, sau despărţită de suflet; este, prin urmare un accident fizic dăruit sufletului, pentru ca sufletul să devină subiect al harului; dar un astfel de accident este numit în metafizică calitate (*qualitas, poiotes*) şi, prin urmare, harul sanctificator ar putea fi numit în mod filozofic o «calitate a sufletului permanentă şi supranaturală», sau, după cum spune Catehismul Roman, (P. II, cap. ii, de bap., n. 50): «divina qualitas in anima inhaerens»". J. Pohle, "Sanctifying Grace", în *Catholica Encyclopedia.*

[140] *Life After Death*, p. 181. Arhimandritul Gheorghios adaugă: „Dacă romano-catolicii nu acceptă harul lui Dumnezeu ca necreat, noi nu ne putem reconcilia cu ei, chiar dacă ei admit pe toate celelalte. La urma urmei, cum ar putea fi îndumnezeirea posibilă dacă harul dumnezeiesc este creat şi nu este de fapt o energie necreată a Sfântului Duh?". *The Deification as the Purpose of Man's Life*, p. 35.

Chiar şi în zilele noastre există bărbaţi sfinţi şi femei sfinte care au experiat energiile îndumnezeitoare ale lui Dumnezeu. Există oameni care au fost văzuţi în lumina Schimbării la Faţă. Respingerea de către Ortodoxie a doctrinelor romane ale satisfacţiei, meritului şi celelalte se bazează nu pe o iubire de ceartă, ci pe iubirea adevărului, adevăr descoperit prin trăire. Ortodocşii şi romanocatolicii nu folosesc doar cuvinte diferite pentru aceeaşi realitate, ci trăiesc realităţi diferite. Aceasta nu poate decât să afecteze modul în care vedem viaţa creştină şi natura Bisericii:

> „Dacă Dumnezeu ar fi esenţă, sau singur, fără energiile Sale divine, dacă harul ar fi un lucru creat – aşa cum ne spun învăţaţii apuseni – atunci omul ar fi incapabil de a-L cunoaşte în mod direct, de a-L vedea, de a deveni el însuşi dumnezeu, pentru că un lucru creat (harul) nu poate îndumnezei creatura (omul). Nici Dumnezeu Însuşi nu ar putea fi prezent în creaţie, nici nu ar putea să lucreze personal înlăuntrul ei[141]. Aşa precum neînduplecatele legi ale naturii trebuie să înlocuiască o bucurie necreată care nu e prezentă în natură, tot astfel, absenţa harului necreat din viaţa Bisericii şi a creştinilor naşte nevoia pentru un sistem legal şi etic al cărui cap este papa"[142].

[141] Acest lucru este subliniat de Sfântul Grigorie Palamas în *The One Hundred and Fifty Chapters*, §99-§103.

[142] Arhim. Gheorghios (Capsanis), *The Eros of Repentance*, pp. 23-24.

CAPITOLUL IV

Biserica

***Fugiţi de dezbinări, că ele sunt începutul relelor. Cu toţii urmaţi pe episcop, după cum urmează Iisus Hristos pe Tatăl, iar pe preoţi, ca pe Apostoli; pe diaconi respectaţi-i ca pe porunca lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparţin Bisericii. Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit. Unde se vede episcopul, acolo să fie şi mulţimea credincioşilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica catholică* (Sfântul Ignatie al Antiohiei, Către Smirneni, VIII).**

Discuţiile referitoare la relaţiile dintre ortodocşi şi romano-catolici sunt centrate, invariabil, pe chestiunea papalităţii. Într-adevăr, în mod uzual, aceasta este prima – şi câteodată – singura problemă discutată. Însă, în această carte, am încercat să demonstrez că diferenţele dintre Bisericile Ortodoxă şi Romano-Catolică merg dincolo de forma exterioară şi de obiceiuri. Ortodoxia şi romano-catolicismul reprezintă două căi foarte diferite de înţelegere a tainei lui Dumnezeu şi a mântuirii omului.

Pentru Ortodoxie, teologia nu este o chestiune de a trage concluzii în mod raţional dintr-un set de postulate sau premize revelate, ci este o străduanie empirică şi o răsfrângere[143] a harului necreat al lui Dumnezeu. Prin urmare, ecleziologia este produsul experienţei şi nu al speculaţiei abstracte.

Mai mult, în timp ce admite că *înţelegerea* unei dogme se poate dezvolta şi explicita tot mai mult în timp, Ortodoxia respinge hotărât ideea că dogma se dezvoltă prin sine însăşi. Acest lucru nu este

[143] Reflexie (n. tr.).

mai puţin valabil pentru ecleziologie sau pentru orice altă dogmă. Roma susţine că dogma papalităţii este o dezvoltare legitimă a doctrinei. Răspunsul ortodox este: natura Bisericii este neschimbătoare; dacă papa nu a fost infailibil, universal recunoscut în secolul al II-lea, el nu poate fi infailibil, recunoscut universal acum, în zilele noastre.

Aceste două principii – primatul trăirii şi negarea faptului că natura trăirii creştine se poate schimba legitim sau dezvolta – înseamnă că viaţa Bisericii primare posedă un caracter normativ. Succesiunea apostolică, deşi este mărturisită de aceea a episcopilor, nu se referă la o succesiune de autoritate personală de la un episcop la altul, ci la identitatea fundamentală de credinţă şi viaţă a unei comunităţi cu cea care a precedat-o[144]. Prin urmare, pentru ortodocşi, apostolicitatea Bisericii implică continuitate istorică şi identitate materială cu Biserica originară a Ierusalimului şi cu acele prime comunităţi înfiinţate de către Apostoli pe întreg cuprinsul Imperiului roman.

O scurtă analiză a istoriei Bisericii va demonstra că ecleziologia Bisericii Ortodoxe se află în deplină consonanţă cu viaţa Bisericii primare, în timp ce ecleziologia Bisericii Romano-Catolice reprezintă o schimbare clară – pentru romani, o dezvoltare, dar pentru ortodocşi, o apostazie[145].

---

[144] Din acest motiv, Biserica Ortodoxă nu are nici o greutate în a respinge pretenţiile de „succesiune apostolică" a episcopilor schismatici.

[145] Pr. John Meyendorff pune problema succint: „Dar nu există astăzi o înţelegere în privinţa unui punct: fie că primatul Roman era sau nu de origine divină, aşa cum exista el în secolul al V-lea era deja rezultatul unei dezvoltări, dezvoltare care a continuat de-a lungul Evului Mediu primar pentru a-şi atinge apogeul cu reformele gregoriene de la sfârşitul secolului al XI-lea. Este, prin urmare, o problemă de judecată teologică dacă acest proces istoric apusean – care nu a fost înţeles cu adevărat sau acceptat în Răsărit, este unul legitim". *Imperial Unity*, p. 59.

Structura şi natura Bisericii locale

Conform Sfântului Apostol Pavel, Apostolii au mers din loc în loc, numind şi aşezând conducători în bisericile locale:

> *„Pentru aceasta te-am lăsat în Creta, ca să îndreptezi cele ce mai lipsesc şi să aşezi preoţi prin cetăţi, precum ţi-am rânduit: de este cineva fără de prihană, bărbat al unei femei, având fii credincioşi, nu sub învinuire de desfrânare sau neascultători. Căci se cuvine ca episcopul să fie fără de prihană, ca un iconom al lui Dumnezeu, neîngâmfat, nu grabnic la mânie, nu dat la băutură, paşnic, nepoftitor de câştig urât..."* (Tit 1, 5-7).

Acest pasaj scoate în evidenţă două lucruri foarte importante pentru înţelegerea modului în care era organizată Biserica primară. Mai întâi, să reţinem că termenii „preot" (prezbiter) şi „episcop" sunt folosiţi interschimbabil, lucru valabil nu doar pentru Noul Testament, ci şi pentru întreaga literatură patristică din primele două secole – *Scrisorile* Sfântului Ignatie al Antiohiei fiind o excepţie singulară[146]. Al doilea aspect, asupra căruia vom reveni mai jos, constă în faptul că, în text, există o distincţie clară trasată între Apostoli, care erau misionari călători, şi prezbiteri (preoţi) şi episcopi, care erau numiţi de ei pentru a conduce bisericile locale.

Reciprocitatea termenilor „episcop" şi „preot" i-a condus pe istoricii protestanţi – şi pe o parte din istoricii catolici care au adoptat punctul de vedere protestant despre Biserica primară, la concluzia că Biserica primară avea o formă de guvernare fluidă şi că regula unui episcop într-o dioceză a fost rezultatul unei dezvoltări graduale[147]. Însă această concluzie trebuie să fie respinsă, atât din perspectivă istorică cât şi teologică.

---

[146] Cf. *I Clement* 44, Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, III:2:2, III:3:2.

[147] Pentru o interpretare tipic protestantă, vezi introducerea lui E. Glenn Hinson la *Prima epistolă a lui Clement* în *The Early Church Fahers* (Nashville, TN: Broadman Press, 1980), pp. 37 şi urm. Profesorul romano-

CAPITOLUL IV

O examinare atentă a literaturii Bisericii primare demonstrează că, în timp ce autorii Noului Testament şi ai erei post-apostolice au folosit „preot" şi „episcop" reciproc, Biserica a avut o structură clară de la început, iar această structură a fost determinată de natura Bisericii drept comunitate euharistică[148]. Două documente sunt de o importanţă deosebită în această chestiune: *I Clement* şi *Apologia* Sfântului Iustin.

În jurul anului 96 d.Hr, Sfântul Clement, al treilea Episcop al Romei, a trimis o scrisoare Bisericii din Corint[149]. În această scrisoare, el foloseşte alternant „episcop" şi „preot". Însă, într-un pasaj foarte important, el descrie structura Bisericii în termenii preoţiei Vechiului Testament:

> „A poruncit ca darurile de jertfă şi liturghiile să nu se săvârşească la întâmplare şi fără rânduială, ci la anumite timpuri şi ceasuri. El a rânduit, cu voinţa Lui cea preaînaltă, unde şi prin cine vrea să se săvârşească acestea, pentru ca, fiind săvârşite toate cu cuviosie şi cu încuviinţarea Lui, să fie bine primite de voinţa Sa... Arhiereului îi sunt date slujiri proprii, preoţilor li s-a rânduit loc propriu, leviţi-

---

catolic Johann Auer pare să accepte ideea că „episcopatul monarhic" este o dezvoltare a secolului al II-lea. Vezi Auer şi Ratzinger, *Dogmatic Theology*, vol. 8, *The Church: The Universal Sacrament of Salvation*, trans. by Michael Waldstein (Washington: CUA Press, 1993), p. 264.

[148] Am dezbătut această problemă în detaliu în *The Way: What Every Protestant Should Know About The Orthodox Church* (Salisbury, MA: Regina Orthodox Press, 1997), în special Cap. 8, pp. 152-178.

[149] Această epistolă este adesea citată drept dovadă a supremaţiei papale. Însă numele Sfântului Clement nu este niciodată menţionat în epistolă; a fost trimisă de „Biserica care locuieşte vremelnic în Roma către Biserica care locuieşte vremelnic în Corint". Noi ştim că Sfântul Clement a scris epistola doar din surse târzii (e.g. Irineus). Mai mult, nicăieri nu pretinde Sfântul Clement drepturi peste Biserica celor din Corint. Ar mai fi de notat că Sfântul Ignatie al Antiohiei a trimis de asemenea scrisori pentru a sfătui celelalte Biserici, dar aceasta cu siguranţă nu implica supremaţia Episcopiei Antiohiei.

lor le sunt puse diaconii proprii, iar laicului îi sunt date porunci pentru laici"[150].

Acest pasaj dovedeşte o structură clară a Bisericii în patru trepte: marele preot (episcopul), preoţii (prezbiterii), leviţii (diaconii) şi laicatul. Să notăm, de asemenea, că aceste patru oficii sunt determinate de rolurile lor liturgice în viaţa Bisericii.

Scriind pe la mijlocul secolului al II-lea, Sfântul Iustin descrie o structură identică aceleia ilustrate de Sfântul Clement:

„Încetând rugăciunile, noi ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu o sărutare. Apoi, se aduce celui ce prezidează adunarea fraţilor pâine şi un pahar de vin amestecat cu apă, pe care acesta, luându-le, înalţă laudă şi slavă Părintelui tuturor, în numele Fiului şi al Duhului Sfânt, şi rosteşte o lungă rugăciune de mulţumire, pentru ca acestea să fie primite de către El. Când a terminat rugăciunile şi euharistia, întreg poporul care este de faţă rosteşte cu glas mare: «Amin», un cuvânt ebraic, care înseamnă «Aşa să fie». După ce întâistătătorul a terminat euharistia şi tot poporul a rostit Amin, slujitorii aceia care sunt numiţi la noi diaconi dau fiecăruia dintre cei ce se găsesc de faţă să se împărtăşească din pâinea şi vinul amestecat cu apă, care s-au transformat în euharistie, iar celor ce nu sunt de faţă, li se duc pe la casele lor"[151].

Să reţinem că Sfântul Iustin se referă la episcop ca la „conducătorul" fraţilor. O adunare nu poate avea decât un singur protos. Motivul pentru acest lucru derivă din însăşi Sfânta Euharistie, pentru că cineva trebuie să prezideze la cină, oferind jertfa (Euharistia) lui Dumnezeu.

Acest pasaj explică în ce mod scriitorii Bisericii primare puteau să folosească „episcop" şi „preot" alternativ (interschimbabil) şi, cu toate acestea, să descrie o structură a Bisericii condusă de o singură persoană (episcopul). Episcopul este „preotul care prezi-

[150] *Epistola către Corinteni*, XL, 3-5.
[151] *Prima apologie*, I:65.

dează" în comunitate – o poziţie cerută de natura euharistică a comunităţii[152].

Aceasta duce la o întrebare importantă: era oficiul episcopului – preotul care conduce adunarea, deţinut de o singură persoană exclusiv, sau se rotea la fiecare preot, similar cu ceea ce numim „ofiţer de serviciu"? În timp ce ultima variantă este teoretic posibilă, toate dovezile istorice existente indică spre prima. Într-adevăr, toate listele cu succesiunea apostolică în Biserica primară trădează urma succesiunii unui singur episcop în fiecare Biserică[153]. Dacă poziţia de episcop s-ar fi rotit printre preoţi, atunci nici o asemenea listă nu ar mai fi fost posibilă.

Cu acest fundament putem vedea că ecleziologia Sfântului Ignatie al Antiohiei (cca. 107 d.Hr) nu era deloc excepţională, în ciuda uzului clar şi neambiguu al lui „episcop" şi „preot". El scria:

> „Căutaţi, dar, să participaţi la o singură Euharistie; că unul este Trupul Domnului nostru Iisus Hristos şi unul este potirul spre unirea cu Sângele Lui; unul este jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoţii şi diaconii, cei împreună cu mine robi; pentru ca ceea ce faceţi, s-o faceţi după Dumnezeu"[154].

Terminologia Sfântului Ignatie va fi ulterior adoptată de întreaga Biserică, dar, şi nu pot sublinia aceasta suficient de mult, structura de bază pe care el o descrie este, în fond, identică, deşi în limbaj mai puţin precis, cu a Sfinţilor Clement şi Iustin.

În mod semnificativ, Sfântul Ignatie dezbate, de asemenea, problema structurii Bisericii în contextul Euharistiei. Pentru el, la fel ca şi pentru Sfinţii Clement şi Iustin, structura conducătoare este evidentă în actul de cult al Bisericii. Mitropolitul Ioannis Zizioulas rezumă mărturia patristică:

---

[152] Cf. Zizioulas, p. 195.

[153] De la Sfântul Irineu avem lista din care ştim că Clement a fost al III-lea episcop al Romei.

[154] *Epistola către Filadelfieni*, IV.

„Oricât de departe suntem de a reconstitui această structură plecând de la elementele de domeniul evidenţei pe care le posedăm, putem vedea că în mijlocul adunării (*synaxa*) «întregii Biserici» şi în spatele «altarului unic» se găsea tronul «episcopului unic» stând «în locul lui Dumnezeu» sau înţeles ca «imaginea vie a lui Hristos». În jurul tronului său erau aşezaţi prezbiterii, în vreme ce alături stăteau în picioare diaconii, asistându-l în slujire, iar în faţa sa «poporul lui Dumnezeu», această stare bisericească constituită în virtutea ritului de iniţiere (botez-mirungere) şi care este considerată condiţia sine qua non pentru ca o comunitate euharistică să existe şi să exprime unitatea Bisericii"[155].

De asemenea, este semnificativ faptul că Sfântul Ignatie este prima persoană care a folosit adjectivul „catolic" cu referire la Biserică. Aici, din nou, trebuie să subliniez că acest cuvânt, „catolic", nu înseamnă „universal", ci „întreg, complet"[156]. Pentru Sfântul Ignatie, Biserica locală – ceea ce am numi azi diocezǎ, este Biserica Catolică, pentru că acolo, în mijlocul comunităţii euharistice, condusă de episcop, plinătatea lui Hristos este manifestată[157]. Acesta este miezul concepţiei ortodoxe despre Biserică.

Biserica şi bisericile

Însă, dacă fiecare biserică locală este catolică, manifestând plinătatea vieţii în Hristos, atunci cum sunt legate unele de altele? Nu este oare aceasta o reţetă pentru congregaţionalism? Părintele A. Schmemman explică:

„Trebuie afirmat clar că acest tip de ecleziologie nu transformă biserica locală într-o monadă suficientă sieşi, fără o legătură organică cu celelalte monade similare. Nu există nici un congregaţionalism aici. Unitatea organică a Bisericii universale nu

---

[155] Zizioulas, *op. cit.*, pp. 152-153.

[156] „Ecumenic" este cuvântul pe care vorbitorii de greacă l-au folosit pentru „universal".

[157] Cf. Zizioulas, p. 143, n. 3.

este mai puţin reală decât unitatea organică a bisericii locale. Dar dacă ecleziologia universală o interpretează în termeni de «parte» şi «întreg», pentru ecleziologia euharistică, termenul adecvat este *identitate*: «Biserica în care locuieşte Dumnezeu... ». Biserica lui Dumnezeu este Trupul cel unul şi neîmpărţit al lui Hristos, întreg şi neîmpărţit prezent în fiecare biserică, adică în unitatea vizibilă a poporului lui Dumnezeu, a episcopului şi a Euharistiei. Iar dacă unitatea universală este cu adevărat unitatea Bisericii, şi nu doar o unitate a Bisericilor, esenţa sa constă nu în faptul că toate Bisericile împreună constituie un organism unic, vast, ci că fiecare biserică – în identitatea de credinţă, succesiune şi de daruri ale Duhului Sfânt, este aceeaşi Biserică, acelaşi Trup al lui Hristos, prezent indivizibil în fiecare ecclesia. Astfel, este aceeaşi unitate organică a Bisericii, «bisericile» nefiind complementare una cu cealaltă, ca părţi sau membre; fiecare şi toate la un loc nu sunt altceva decât Una, Sfântă, Catolică şi Apostolică Biserică"[158].

Această fundamentală identitate de credinţă şi viaţă a bisericilor sobornicești individuale garantează unitatea lor împreună. Asta înseamnă că unitatea Bisericii de pretutindeni nu este asigurată şi nici nu depinde de vreo structură particulară supra-eparhială. Însă această unitate de pretutindeni este exprimată de intercomuniunea dintre biserici şi prin coliturghisirea sfinţiţilor ierarhi ai acestor biserici unii cu ceilalţi[159].

Domnul nostru S-a rugat ca urmaşii Săi să fie una precum El şi cu Tatăl una sunt. Prin urmare, taina unităţii Bisericii este o taină a Sfintei Treimi. Aşa cum fiecare persoană a Sfintei Treimi este „catolică" – adică posedă plenitudinea firii divine, fără a fi o „parte" a unui întreg mai mare, tot aşa fiecare biserică locală este catolică, posedând şi manifestând plinătatea vieţii în Hristos în comuniune cu celelalte biserici catolice. Dar biserica locală nu poate fi consi-

[158] Alexander Schmemman, "The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology", în *The Primacy of Peter*, p. 40.

[159] Acest lucru este exprimat şi în legea canonică, fiind stabilit ca un episcop să fie sfinţit de cel puţin alţi doi episcopi.

derată ca parte a unui întreg mai mare; ar fi echivalent cu a spune că Fiul este numai o parte din Dumnezeu. În acelaşi timp, această identitate implică o comuniune necesară şi chiar ierarhie (τάξις) între biserici.

Din punct de vedere istoric, episcopii bisericilor dintr-un anumit areal geografic se întâlnesc pentru a discuta împreună probleme de interes comun. Canonul 34 Apostolic prezintă structura unui astfel de sinod, care se desfăşoară sub conducerea unui episcop al unui oraş mare (metropolis) din arealul respectiv. Este important să observăm că mitropolitul nu „guverna peste" ceilalţi episcopi ai sinodului. Episcopii conduceau bisericile proprii, dar problemele de interes comun, ca şi conflictele, erau dezbătute în sinod. În calitate de conducător al discuţiilor, mitropolitul avea dreptul la un singur vot – întocmai ca şi ceilalţi episcopi, deşi avea dreptul de „veto" în privinţa deciziilor sinodului:

> „Episcopii fiecărui neam trebuie să aducă la cunoştinţa celui ce este primul dintre ei şi socotit drept cap al lor, şi să nu facă ceva fără consimţământul lui; dar fiecare poate face acele lucruri care privesc parohia (eparhia, n. aut.) sa, ţara căreia aparţine. Dar nici să nu-l lase pe cel care este primul să facă ceva fără consimţământul tuturor; căci astfel va fi înţelegere şi Dumnezeu preaslăvit prin Domnul în Duhul Sfânt".

Era normal ca aceste sinoade să fie organizate conform liniilor de diviziune ale teritoriului Imperiului Roman, şi ca episcopilor marilor oraşe – centrele activităţii economice şi politice, să le fie oferit primatul. Eventual, episcopii marilor oraşe ale Imperiului dobândeau primatul în zonele respective[160].

---

[160] Comentând un vechi canon similar (Canonul 9, Antiohia), Dvornik notează: „Acest canon aminteşte, de asemenea, motivul care a făcut ca poziţia de mitropolit să devină atât de importantă: fiindcă, de vreme ce toată viaţa economică, politică şi socială era concentrată în capitală, toţi cei care aveau afaceri de rezolvat trebuiau să meargă acolo", *Byzantium*, p. 32.

Interesant este faptul că temelia apostolică nu a fost un factor major în determinarea întâietăţii în Biserica primară. Nici o Biserică, nici măcar Roma, nu putea să pretindă un fundament apostolic mai puternic decât Biserica Ierusalimului, şi, cu toate acestea, ea a rămas sub conducerea mitropolitului de Cezareea până ce a fost ridicată la rangul de patriarhie de Sinodul de la Calcedon, din 451.

Canonul 28 Calcedon a consfinţit, de asemenea, pentru scaunul Constantinopolului, locul al doilea, după cel al Romei. Motivul invocat era evident: Constantinopolul era acum capitala Imperiului:

> „Urmând întru totul orânduirilor Sfinţilor Părinţi şi cunoscând canonul abia citit al celor 150 de Dumnezeu preaiubitori episcopi, care s-au întrunit în împărătescul Constantinopol, în noua Romă, sub marele Teodosie, fostul împărat de pioasă amintire, aceleaşi le orânduim şi le statornicim şi noi, despre întâietăţile preasfintei Biserici a aceluiaşi Constantinopol, a noii Rome, de vreme ce şi scaunului Romei vechi părinţii după dreptate i-au conferit întâietatea, din cauză că cetatea aceea era cetate împărătească. Şi cei 150 episcopi preaiubitori de Dumnezeu, îndemnaţi de acelaşi scop, au dăruit întâietăţi egale Preasfântului scaun al Romei noi, socotind a fi cu dreptate ca cetatea care s-a onorat cu împărăţia şi cu senatul şi care a dobândit întâietăţi egale cu cele ale vechii Rome împărăteşti, întocmai ca şi aceea să se înalţe şi în lucrurile cele bisericeşti, fiind a doua după aceea".

Deşi nu a provocat atunci o schismă, Roma nu a acceptat vreodată acest canon. Motivul respingerii lui se regăseşte în miezul diferenţelor dintre ecleziologiile Bisericilor Ortodoxă şi Romano-Catolică.

Primatul conform Romei

Biserica Ortodoxă nu a negat vreodată că Biserica Romei posedă o întâietate certă în rândul marilor scaune ale lumii creştine. Raţiunea pentru aceasta se află clar stipulată în canonul 28: „deoarece era cetate împărătească". Aşa cum am văzut mai sus, întâietăţile regionale din cadrul Bisericii primare erau stabilite pe acelaşi princi-

piu: importanţa social-politică a unui oraş mare în regiune. Deoarece capitala imperială a fost mutată de la Roma la Constantinopol, au acordat cetăţii Constantinopolului – Noua Romă, privilegii egale cu cele ale vechii Rome şi locul al doilea în ierarhia Bisericilor, după Roma, înaintea Alexandriei, Antiohiei şi Ierusalimului.

Biserica romană a refuzat să accepte acest canon fiindcă, la acea vreme (mijlocul secolului al V-lea), Roma dezvoltase o părere diferită despre rolul ei în Biserica universală. Ea pretindea că întâietatea sa nu este doar una onorifică, privind privilegii speciale ce ţineau de relaţiile dintre Biserici, ci susţinea că era o întâietate de jurisdicţie asupra Bisericii ecumenice, bazată pe poziţia papei ca unic succesor al Sfântului Petru. În acest punct de vedere există implicit unele ipoteze:

1. Biserica ecumenică sau universală este Biserica întreagă (catolică). Diocezele (eparhiile, n. trad.) se raportează la Biserica universală ca părţile la un întreg[161].

2. Episcopii Bisericilor locale sunt succesori ai Apostolilor[162].

---

[161] „Episcopii sunt, fiecare în parte, principiul vizibil şi fundamentul unităţii în Biserica lor particulară" (*Lumen Gentium*, 23). Ca atare, „fiecare episcop îşi exercită conducerea pastorală asupra acelei părţi a Poporului lui Dumnezeu care i-a fost încredinţată" (*Lumen Gentium*, 23), asistat de preoţi şi de diaconi. Dar, ca membru al colegiului episcopal, fiecare dintre ei e părtaş la grija pentru toate Bisericile (Cf. *Christus Dominus*), pe care o exercită în primul rând „cârmuindu-şi bine Biserica proprie, ca pe o parte a Bisericii universale, contribuind astfel (...) la binele întregului Trup mistic, care este şi un Trup format din Biserici". *Catehismul Bisericii Catolice*, § 886.

[162] "După cum misiunea pe care Domnul a încredinţat-o în mod individual lui Petru, primul între apostoli, dăinuie pentru a fi transmisă şi urmaşilor acestuia, tot astfel dăinuie misiunea apostolilor de a păstori Biserica, misiune care trebuie să fie exercitată fără întrerupere de către ordinul sacru al episcopilor" (*Lumen Gentium* 20 § 2). De aceea Biserica învaţă că "episcopii, în virtutea instituirii divine, au urmat apostolilor ca Păstori

3. Aşa cum Petru a fost „prinţul Apostolilor" şi conducătorul colegiului Apostolilor, tot astfel, succesorul său este capul Bisericii universale[163].

Biserica Romei are o întâietate universală peste Biserica ecumenică, deoarece episcopul său este singurul succesor al Sfântului Petru. Prin urmare, Roma a respins Canonul 28 de la Calcedon nu doar fiindcă se simţea ameninţată de noua poziţie a Constantinopolului, ci şi pentru că stabilirea acelui „status" prin decizia unui Sinod Ecumenic submina pretenţia unică a Romei la autoritate apostolică.

Să analizăm aceste revendicări una câte una. Am văzut mai sus că, pentru Sfântul Ignatie, Biserica locală este Biserica universală. În general, acest lucru a fost valabil pentru scriitorii bisericeşti până la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea, atunci când cuvântul a început să semnifice „universal". Zizioulas afirmă:

> „Numai în secolul IV, probabil, în legătură cu lupta teologilor ca Optat de Mileve (*Contra Parm.* 2, 1) şi Augustin (*Ep.*, XCIII, 23; *De Unit.*, 6, 16, etc.) contra provincialismului donatiştilor, termenul de «catolic» a fost identificat cu cel de «universal»"[164].

Pretenţia papalităţii romane de a deţine jurisdicţie universală peste Biserică depinde de noţiunea potrivit căreia Biserica universală – mai degrabă decât eparhia – este Biserica Catolică. Însă aceasta este clar o variaţie faţă de modul în care vedeau lucrurile scriitorii creştini timpurii. Pentru scriitori latini precum Tertulian[165]

---

ai Bisericii; cine îi ascultă, pe Cristos îl ascultă, iar cine îi dispreţuieşte, pe Cristos îl dispreţuieşte şi pe Acela care l-a trimis pe Cristos" (*Lumen Gentium* 20 § 2). *Catehismul Bisericii Catolice*, § 862.

[163] „Primatul papei asupra întregii Biserici, după cum am arătat mai sus, este fundamentat pe succesiunea lui Petru. Este un primat unic după cum a fost un singur Petru în colegiul Apostolilor". Auer, *The Church*, p. 265.

[164] Zizioulas, pp. 143-144, n. 3.

[165] Vezi *Praescr. Haer.*, 26:4.

şi Sfântul Ciprian[166], ca şi pentru scriitori greci ca Sfântul Ignatie, termenul de catolic se referea originar la Biserica locală[167]. Chiar dacă cineva vede în aceeaşi ecuaţie „Biserica catolică" cu „Biserica universală", ca pe o dezvoltare sau degenerare, nimeni nu poate nega faptul că acest punct de vedere reprezintă o schimbare faţă de modul în care primii creştini înţelegeau natura Bisericii.

Ar trebui, totodată, să subliniez că o asemenea viziune distorsionează firea trinitară a Bisericii descrisă mai sus. Este evident că e similară cu doctrina lui *Filioque*, care exaltă firea divină cea una în contul doctrinei catolicităţii persoanelor[168].

Al doilea stâlp pe care se sprijină pretenţia Romei la jurisdicţia universală este identificarea episcopilor cu Apostolii. Am văzut mai sus în pasajul din Tit, că Apostolii mergeau din loc în loc stabilind conducerea Bisericilor locale. În acel pasaj apare o distincţie clară. Apostolii nu erau episcopi ai Bisericilor locale, ci misionari călători. Mai mult, episcopii nu primeau de la Apostoli o „apostolie", ci harul de a conduce comunităţile locale. Dovezile în această privinţă sunt abundente.

Mai întâi, trebuie doar să ne uităm la Mama tuturor Bisericilor, Ierusalimul. Sfântul Iacob nu a fost considerat Apostol de către primii creştini, ci primul episcop al Ierusalimului[169]. Semnificativ, la primul sinod al Bisericii (Fapte 15), a prezidat Iacob, episcopul Bise-

---

[166] Conform lui O. Casel, titlul capodoperei lui Ciprian, *Despre unitatea Bisericii Catolice*, se referă la Biserica locală, nu la Biserica universală. *Revue Benedictine* 30 (1913), pp. 413-420.

[167] Mă refer aici la scriitori care au scris în latină sau greacă, nu la etnia sau la naţionalitatea lor.

[168] Ar fi interesant de descoperit ce influenţă a avut dependenţa Fer. Augustin de neoplatonism în identificarea de către el a lui „catolic" cu „universal". Într-adevăr, ar putea exista o legătură istorică şi conceptuală între *Filioque* şi doctrina romano-catolică despre Biserică.

[169] Cf. Nicolas Koulomzine, "Peter's Place in the Early Church" în *The Primacy of Peter in the Orthodox Church* (The Faith Press, 1973 / SVS Press), p. 128.

ricii Ierusalimului, şi nu Sfântul Petru. Cel care a stabilit hotărârea finală a fost Iacob, şi nu Petru.

Mai mult, cele mai timpurii liste de succesiune pentru Biserici nu-i includeau pe Apostoli ca primii episcopi. Conform lui Irineus, primul episcop al Romei a fost Linus, şi, din nou, nu Petru[170]. Acest lucru a fost de nenumărate ori repetat de către ortodocşi[171]. Distincţia clară între Apostoli şi episcopi nu era specifică doar Răsăritului, ci a fost acceptată fără nici o împotrivire şi în Apus:

> „Ideea că Apostolii erau, mai presus decât toţi ceilalţi, învăţătorii şi stăpânii trimişi de Domnul pentru a predica Evanghelia în lume a fost acceptată în Roma la fel ca şi în Bizanţ. Din acest motiv, primii creştini nu obişnuiau să aşeze ca episcop pe Apostolul care sădise credinţa în acel loc. Cel care era considerat cel dintâi episcop era acela ce fusese numit de către un Apostol. Acelaşi era obiceiul şi în Roma"[172].

Astfel, în Biserica primară – chiar şi la Roma, ar fi fost imposibil să se compună o teorie a primatului pe ideea de succesiune de la un Apostol anume, deoarece episcopii nu erau consideraţi a fi succesorii unor Apostoli anume. Conform lui Dvornik, Sfântul

---

[170] *Against Heresies*, III:3:3.

[171] O tradiţie destul de veche, dezvoltată în Constantinopol, îl menţiona pe Sfântul Andrei ca fondator şi prim episcop al Constantinopolului (Bizantium). Aceasta era în mod clar o contrareacţie la actul Romei de a-l revendica pe Sfântul Petru ca fondator şi prim episcop de la care pornea succesiunea. La urma urmei, Sfântul Andrei era „cel întâi chemat". Afirmaţia că Sfântul Andrei a fost primul episcop al Constantinopolului, nu doar că nu are fundament din punct de vedere istoric, dar se împotriveşte şi Tradiţiei. Însă, chiar şi în Evul Mediu, după ce aceasta dobândise oarecare teren, teologii ortodocşi continuau să evidenţieze diferenţa dintre slujirea Apostolului şi cea a episcopului. A se vedea Meyendorff, "St. Peter in Byzantine Theology", în *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, p. 22.

[172] Dvornik, *Byzantium*, pp. 40-41.

Ciprian a fost primul care a identificat pe Apostol cu episcop[173]. Într-adevăr, scrierile lui Ciprian sunt fundamentale, deşi nu pentru motivele adesea invocate.

Sfântul Ciprian nu lasă nici o îndoială în privinţa faptului că unitatea Bisericii este fondată pe slujirea unică – „Scaunul" lui Petru. În prima versiune[174] a cărţii *Despre unitatea Bisericii Catolice,* el scrie:

> „Şi deşi El încredinţează o putere asemănătoare tuturor Apostolilor, totuşi El a aşezat un singur Scaun, stabilind astfel prin autoritatea Lui sursa şi pecetea unicităţii Bisericii. Fără îndoială, ceilalţi erau ce era şi Petru, dar întâietatea îi este dată lui Petru, şi astfel este clar că s-a instituit o Biserică, un Scaun. De asemenea, deşi sunt cu toţii păstori, noi suntem o singură turmă care este păstorită de toţi Apostolii în comun acord. Dacă vreun om nu se sprijină de această unicitate a lui Petru, mai deţine el credinţa? Dacă el părăseşte Scaunul lui Petru pe care a fost fondată Biserica, se mai poate încrede el că se află în Biserică?"[175].

Este uşor de înţeles de ce apologeţii ecleziologiei romano-catolice îl evidenţiază pe Sfântul Ciprian ca dovadă a întâietăţii romane în Biserica primară. Însă chiar şi specialiştii romano-catolici admit că Ciprian a fost înţeles greşit, iar scrierile sale eronat aplicate. Ciprian nu vorbea despre unitatea Bisericii universale, ci

---

[173] *Byzantium*, p. 42.

[174] Există două versiuni ale Capitolului 4 şi numeroase interpretări în privinţa originalului, referitor la cine a creat originalul şi din ce motiv. Mă ghidez în această privinţă după părerea lui Maurice Bénevot, S.J., din prefaţa la traducerea sa în engleză a textului patristic. El afirmă că Ciprian însuşi a revizuit textul deoarece a fost interpretat în mod greşit la Roma ca o justificare pentru jurisdicţia universală, pe care, cu siguranţă, Ciprian nu o propovăduia. *St. Cyprian: The Lapsed – The Unity of the Catholic Church, Ancient Christian Writers* 25 (New-York: Newmann Press, 1957), pp. 5-8.

[175] *De Unitate* 4, Bévenot, pp. 49-50.

despre unitatea Bisericii locale. Referinţa la Scaunul lui Petru nu este o referinţă doar la Roma, ci la episcopii din fiecare Biserică locală. Învăţatul iezuit Bévenot explică:

> „Întregul context este potrivnic înţelesului restrâns al termenului de «scaun al Romei». Argumentul lui Ciprian se bazează pe unicitatea originii (în Petru) a Bisericii şi, de asemenea, a autorităţii. Autoritatea cea una s-a perpetuat prin succesiunile legitime ale episcopilor, şi a te rupe de un episcop însemna a te rupe de autoritatea cea una, stabilită de Hristos, care este «Scaunul lui Petru». Astfel, argumentul său era pertinent nu doar pentru Roma, unde Novatian se despărţise de Cornelius, dar şi pentru locuri mai apropiate lui Ciprian, unde Felicissimus şi facţiunea lui se revoltaseră împotriva sa. Dar, pentru cei care recunoşteau adevărata întâietate a scaunului Romei, cuvintele lui Ciprian (desprinse din context) ar fi exprimat în mod firesc necesitatea comuniunii cu Roma. Nu este lipsit de raţiune să presupunem (până la dovada contrarie) că o asemenea interpretare, atribuită lui în momentul controversei baptismale, l-a determinat pe Ciprian să revizuiască acest capitol pentru ediţia sa finală"[176].

Sfântul Ciprian afirmă chiar la începutul capitolului următor: „Autoritatea episcopilor formează o unitate, în care fiecare îşi deţine partea în întregul său"[177]. Prin urmare, fiecare episcop local deţine deplin „Scaunul lui Petru". Episcopul local, succesorul lui Petru în fiecare Biserică, este centrul unităţii în orice Biserică locală.

Deşi identificarea de către Sfântul Ciprian a episcopului local cu Sfântul Petru este neobişnuită pentru acea vreme, şi în această privinţă reprezintă o despărţire de scriitorii anteriori, substanţa ecleziologiei sale este identică cu cea a teologilor despre care am vorbit în paginile de mai sus. Ciprian nu concepe Biserica Catolică drept o entitate mondială condusă de un singur bărbat, singurul succesor al lui Petru, ci ca pe o Biserică locală, organizată în jurul episcopului, care, împreună cu toţi episcopii catolici din lume,

---

[176] *Ibidem*, pp. 104-105, n. 30.
[177] *Ibidem* 5; Bévenot, p. 47.

deţine „Scaunul lui Petru". Ceea ce constituie unitatea Bisericii universale este identitatea acestor Biserici, exprimată în identitatea Scaunului celui unu al lui Petru.

Însă apologeţii romano-catolici răstălmăcesc această identificare a episcopului local cu Sfântul Petru şi o folosesc drept bază pentru a lor identificare exclusivă a episcopului Romei cu Petru. Deşi Bévenot recunoaşte că Ciprian nu a vrut să spună aceasta, el vede totuşi în scrierile lui o treaptă în dezvoltarea conceptului de primat roman:

> „Dacă reconstrucţia anterioară este corectă, avem în *De ecclesiae catholicae unitate* a lui Ciprian un exemplu bun al felului în care arată o dogmă când încă se află într-un stadiu incipient de dezvoltare. Adevărul (în acest caz) este mereu prezent acolo: poate fi recunoscut de unii; poate fi chiar negat de alţii, şi asta deşi mult din ceea ce ei fac sau spun îl implică în mod inconştient"[178].

Ceea ce Bévenot susţine aici cu atâta încredere poate fi reformulat prin întrebarea: implică în mod real eclesiologia Sfântului Ciprian acea noţiune romană târzie de jurisdicţie şi primat universal? A folosit „inconştient" Sfântul Ciprian doctrina modernă a papalităţii când a cerut detronarea Papei Ştefan în problema botezării ereticilor? Sau este dezvoltarea teoriei primatului roman o dezvoltare *ilegitimă* a gândirii lui Ciprian? Dacă ecleziologia lui se află în perfect acord cu cea a primilor Părinţi şi cu cea a Părinţilor ortodocşi de mai târziu, şi dacă, aşa cum notează însuşi Bévenot, Ciprian nu a susţinut vreodată că episcopul Romei „avea o autoritate reală peste întreaga Biserică"[179], atunci cum poate fi socotită doctrina modernă a papalităţii o dezvoltare *legitimă* a concepţiei sale?

Auer afirmă: „Astăzi nu mai este posibil să vezi, împreună cu Ciprian, succesiunea petrină în episcopul fiecărei Biserici loca-

---

[178] *Ibidem*, p. 8.
[179] *Ibidem*, p. 7.

le"[180]. Cu toate acestea, el nu oferă alt motiv decât faptul că Biserica Romano-Catolică a dezvoltat o ecleziologie diferită de cea a Sfântului Ciprian.

Cel de-al treilea stâlp al ecleziologiei romano-catolice: concepţia potrivit căreia episcopul Romei este unicul succesor al Sfântului Petru şi, prin urmare, el este capul Bisericii universale:

> „Papa, episcop al Romei şi succesorul lui Petru «este sursa şi fundamentul perpetuu şi vizibil al unităţii, atât a episcopilor cât şi a comunităţii credincioşilor» (*Lumen Gentium* 23). «Căci pontiful roman, din oficiul său ca vicar al lui Hristos, şi ca păstor al întregii Biserici, deţine întreaga, suprema şi universala putere peste toată Biserica, o putere care poate fi nelimitat exercitată întotdeauna» (*Lumen Gentium* 22; cf. *Christus Dominus* 2, 9)[181].

Am văzut mai sus că Părinţii de la Calcedon menţionau importanţa social-politică a Romei ca motiv pentru întâietatea sa. Istoricul romano-catolic Francis Dvornik se referă la această metodă de organizare inter-biserici în termeni de „acomodare", însemnând că Biserica şi-a acomodat structura cu situaţia social-politică a Imperiului roman. Însă Dvornik susţine, în continuare, că acest principiu a fost primit la Roma, dar şi în Răsărit:

> „Am văzut că principiul acomodării cu diviziunea politică a fost de asemenea acceptat la Roma. Şi mai este ceva. Atunci când dioceza civilă a Italiei a fost împărţită în două, ca rezultat al organizării iniţiate de Diocleţian, Milanul a devenit capitala diocezei *Italia annonaria,* care cuprindea întreg nordul Italiei, iar atunci episcopul Milanului şi-a asumat jurisdicţia directă peste toate provinciile noii dioceze. Jurisdicţia directă a episcopului din Roma a fost limitată la provinciile învecinate. Se pare că Roma acceptase această situa-

[180] *The Church*, p. 287.
[181] *Catechism of the Catholic Church*, §882, p. 234.

ţie fără proteste, deoarece se conforma principiului acomodării cu împărţirea Imperiului roman"[182].

Astfel, în primele trei secole ale erei creştine, Roma a acceptat principiul că structura supra-diocezianã se conforma diviziunilor politice ale Imperiului roman, şi că singurul său rol în acest aranjament se datora faptului că ea fusese capitala şi reşedinţa imperială. Încă o dată, indiferent că cineva o vede ca pe o dezvoltare sau ca pe o degenerare, poziţia Romei, rolul său, s-a schimbat cu timpul. Roma nu a avut întotdeauna pretenţia la jurisdicţie universală şi nu şi-a bazat întotdeauna această pretenţie pe succesiunea lui Petru.

Istoricii sunt de acord că schimbarea a fost determinată de evenimentele social-politice din secolele al IV-lea şi al V-lea, în particular de transferul reşedinţei imperiale la Constantinopol şi prăbuşirea Imperiului ca instituţie politică în Apus. Atât Dvornik cât şi Meyendorff scot în evidenţă impactul mutării capitalei. *Decretum Gelasianum* din secolul al IV-lea opune explicit autoritatea apostolică a Romei ambiţiilor Constantinopolului: „Sfânta Biserică romană era aşezată deasupra celorlalte Biserici nu datorită vreunui sinod, ci primise întâietatea prin cuvintele Domnului şi Mântuitorului nostru: Tu eşti Petru... "[183].

Odată cu colapsul structurii politice a Imperiului roman de Apus, arhiepiscopia Romei a devenit singura insulă de stabilitate într-o mare a confuziei. Mai mult, statusul Romei ca singura Biserică din Apus cu origine apostolică i-a amplificat importanţa. Auer explică:

> „Din acest motiv, dezvoltarea doctrinei primatului, în special din Evul Mediu, s-a centrat pe problema relaţiei dintre Petru şi ceilalţi colegi apostoli, dintre papă şi episcopi. Să schiţăm această dezvoltare, de vreme ce înţelegerea doctrinelor definite la Conciliul I Vatican depinde de înţelegerea acestei evoluţii. De o mare importanţă

---

[182] *Byzantium*, p. 36. Dvornik se referă la diocezele Imperiului roman, adică la cele mai mari diviziuni politice din Imperiu. El nu foloseşte termenul de dioceză în sensul modern de Biserică locală.

[183] Dvornik, *Byzantium*, p. 42; Meyendorff, *Imperial Unity*, p. 61.

a fost dezvoltarea politică în relaţie cu cea economică şi socială a patriarhiei Romei după Constantin. Această dezvoltare a fost ocazionată de creşterea Imperiului roman de Apus; de absenţa din Roma a împăratului roman de Apus (reşedinţa lui se afla la Ravenna); de slăbiciunea ultimilor împăraţi romani ai Apusului şi de eşecul lor; de înaintarea popoarelor germanice şi de conducerea instituită de ele în Italia. Pentru episcopii Romei, a căror Biserică, mai presus de celelalte, răsărise din sângele martirilor, aceste evoluţii nu erau doar o ocazie, ci o chemare, chemarea momentului istoric la acţiune politică în lume în slujba Bisericii"[184].

Apologeţii romano-catolici moderni obişnuiesc să acuze cu uşurinţă Răsăritul creştin de cezaropapism. Structura supra-diocezană (eparhială) a Bisericii Ortodoxe este, conform acestei păreri, doar un exemplu al supremaţiei Imperiului asupra Bisericii în Răsărit. Ei opun această viziune doctrinei „teologice" a supremaţiei papale, fondată pe cuvintele lui Hristos adresate lui Petru. Însă, aşa cum am arătat de câteva ori în studiul nostru, istoricii romano-catolici înşişi s-au văzut nevoiţi să admită că Roma nu a revendicat dintotdeauna jurisdicţia universală, şi nici nu şi-a justificat mereu acţiunile apelând la o unică succesiune din Petru. Într-adevăr, prefacerea social-politică din secolele al IV-lea şi al V-lea a fost cea care a adus cu sine schimbarea în perspectiva romană.

Dacă astfel stau lucrurile – şi istoricii romano-catolici sunt de acord în această privinţă –, atunci dezvoltarea concepţiei ecleziologice romano-catolice a fost *determinată* de realităţi social-politice. Adevărul este că „doctrina dezvoltată" a supremaţiei papale seamănă mai mult cu o justificare *a posteriori* a Romei pentru revendicările politice, decât cu o poziţie teologică consistentă[185].

---

[184] *The Church*, pp. 179-180.

[185] Într-adevăr, acea noţiune de Biserică pe care insistă Roma, de organizaţie universală condusă de un singur om, aduce cu structura politică a Imperiului roman. Pentru ortodocşi, organizarea supra-eparhială a Bisericii universale de-a lungul liniilor diviziunii politice a Imperiului era o

Încă o dată, istoricii Bisericii primare – ortodocşi şi romano-catolici la un loc, se află în acord unanim în privinţa faptelor de însemnătate. Argumentul romano-catolic referitor la papalitate este bazat evident pe ideea de dezvoltare. Dar, am văzut că dezvoltarea la Roma s-a concretizat într-o ecleziologie mult diferită faţă de cea a Bisericii primare.

Dacă, precum credea Biserica începuturilor, fiecare Biserică locală (dioceza) *este* Biserica Catolică, atunci toate Bisericile şi, prin urmare, toţi episcopii sunt egali. Teologul laic grec Alexander Kalomiros explică:

> „Un episcop se numeşte patriarh atunci când biserica căreia îi este păstor este o patriarhie, şi arhiepiscop atunci când biserica este o arhidieceză. Cu alte cuvinte, respectul şi cinstirea îi aparţin bisericii locale şi se transmit prin extensie episcopului. Biserica Atenei este cea mai mare şi, astăzi, cea mai importantă biserică locală a Greciei. Din acest motiv, cel mai mare respect i se cuvine ei, şi ea merită mai multă cinstire decât oricare altă biserică a Greciei. Părerea ei este deosebit de importantă, iar rolul ei în soluţionarea problemelor comune este semnificativ. De aceea, este numită pe drept cuvânt arhidieceză. Prin urmare, episcopul acestei biserici, întrucât reprezintă o biserică atât de importantă, este o persoană la fel de importantă şi este numit pe drept cuvânt arhiepiscop. El însuşi nu este cu nimic mai mult decât un episcop obişnuit. În ordinele preoţiei – diacon, preot şi episcop, nu există nici un ordin superior funcţiei de episcop. Titluri-

---

chestiune practică. Ar fi putut avea o altă formă, fiindcă adevărul identităţii şi egalităţii fundamentale a fiecărei Biserici locale, Biserica catolică, ar fi fost păstrat. Înţelegem astfel şi cuvintele Părintelui Arhimandrit Vasilios: „Dacă Domnul ar fi vrut doar o unitate administrativă, fără a implica aspectele ce ţin de Viaţă şi Taină, El ar fi putut să ne ofere Imperiul roman drept imagine a unităţii Bisericii, spunând: «Tată, eu doresc ca cei credincioşi să fie uniţi precum Imperiul roman unit este». Însă El nu a zis nimic de acest fel ci a cerut, în schimb, ca expresia „precum" cu referire la Sfânta Treime să fie măsura a toate în viaţa Bisericii". *Hymn of Entry*, p. 47.

> le de mitropolit, arhiepiscop, patriarh sau papă nu indică un nivel mai ridicat de har ecleziastic, deoarece nu există har sacramental mai însemnat decât cel conferit unui episcop. Ele indică doar o diferenţă a proeminenţei bisericilor cărora le sunt păstori"[186].

Nu există absolut nici o cale pentru a legitima deriva doctrinei romano-catolice despre papalitate de la o asemenea ecleziologie. Dacă biserica locală este Biserica catolică, şi dacă toţi episcopii sunt egali, atunci papa nu poate avea jurisdicţie universală legitimă peste Biserica universală. Pe scurt, doctrina papalităţii distruge chiar ideea de biserică locală. Precum vom vedea mai jos, această problemă continuă să otrăvească Biserica romană chiar şi în spiritul de înnoire al lui Vatican II.

Conciliile Vatican

Odată cu primul Conciliu Vatican (1870), doctrina papalităţii şi-a atins apogeul. Ne vom ocupa cu chestiunea infailibilităţii papale mai jos; acum, să continuăm a ne centra atenţia pe chestiunea jurisdicţiei. Vreau să subliniez, în particular, un lucru: faptul că papa deţine jurisdicţie universală legitimă peste Biserica universală şi peste fiecare biserică locală este o dogmă a Bisericii Romano-Catolice:

> „Din acest motiv, noi învăţăm şi declarăm că, prin divină orânduire, Biserica romană posedă o preeminenţă a puterii legitime peste oricare altă biserică, şi că această putere jurisdicţională a pontifului roman este episcopală şi nemijlocită. Clerul şi credincioşii, de orice rit şi însemnătate, atât individual cât şi colectiv, sunt obligaţi să se supună acestei puteri prin datoria subordonării ierarhice şi a supunerii reale, şi

---

[186] Alexander Kalomiros, *Against False Union*, trans. by George Gabriel (Seattle: St. Nectarios Press, 1990), pp. 55-56. Trad. rom., Dr. Alexandros Kalomiros, *Împotriva falsei uniri bisericeşti*, cu un prolog de Photios Kontoglu, traducere de Dora Sereş, Editura Christiana, Bucureşti, 2005, p. 83.

aceasta nu doar în privinţa unor chestiuni de credinţă sau morală, ci şi referitor la disciplina şi conducerea Bisericii de pretutindeni"[187].

Şi pentru ca nimeni să nu omită importanţa acestor cuvinte, Conciliul a adăugat imediat: „Aceasta este învăţătura adevărului catolic, şi nimeni nu se poate îndepărta de el fără să nu-şi pună în primejdie credinţa şi mântuirea".

O astfel de viziune este cu totul incompatibilă cu ecleziologia ortodoxă. Dacă, aşa cum ortodocşii susţin, fiecare biserică este biserica catolică, atunci nu poate exista o biserică peste celelalte biserici, şi, totodată, nu pot exista *doi* episcopi pentru o biserică în acelaşi timp. Dar dacă fiecare biserică locală (dieceza) are un episcop, şi dacă papa are o autoritate universală ordinară peste fiecare biserică şi toată Biserica, atunci fie există doi episcopi în fiecare loc – papa şi episcopul local, fie papa este episcopul real, iar episcopul local nu este decât vicarul papei. Vatican I a încercat să se refere la această problemă:

„Puterea pontifului suprem nu diminuează sub nici o formă din puterea imediată şi comună a jurisdicţiei episcopale, prin care episcopii, care au succedat în locul apostolilor prin ajutorul Spiritului Sfânt, ţin şi conduc personal turmele care le-au fost încredinţate. Din contră, această putere a lor este afirmată, sprijinită şi apărată de către păstorul suprem şi universal; căci Sfântul Grigorie cel Mare spune: «Cinstea mea este cinstea întregii Biserici. Cinstea mea este puterea dârză a fraţilor mei. Prin urmare, şi eu primesc adevărata cinstire atunci când nu este refuzată nici unuia din cei cărora le este datorată»"[188].

Acest articol pur şi simplu nu se poate împăca cu afirmarea de mai sus a jurisdicţiei papale. Doi episcopi nu pot deţine jurisdicţia imediată ordinară asupra aceleiaşi biserici (locale) în acelaşi timp. Aşa cum J.M.R. Tillard spune: „Cineva ar vrea să ştie cum, în

[187] *Pastor Aeternus*, 3.
[188] *Ibidem*.

practică, puterea pontifului roman se exercită mai mult în încurajarea decât în înăbuşirea puterii episcopilor"[189].

Imaginaţi-vă ce s-ar întâmpla dacă preşedintele Statelor Unite ar declara că el deţine puterea executivă nemijlocită peste guvernul fiecărui stat, dar că aceasta nu ar micşora sub nici o formă autoritatea executivă a guvernatorilor. Ce s-ar întâmpla dacă preşedintele şi un guvernator nu s-ar înţelege într-o chestiune de politică? Cine i-ar putea arbitra? O persoană trebuie să deţină autoritatea supremă. În final, guvernatorul şi-ar exercita autoritatea *sa* după bunul plac al preşedintelui. În termeni reali, el nu ar fi mai mult decât un vicar al preşedintelui. Exact aceasta este şi situaţia Bisericii romano-catolice. Papa deţine autoritatea supremă, nemijlocită, ordinară şi – oricât de mult ar fi evidenţiată retoric autoritatea episcopului local, acest episcop local nu poate fi mai mult decât vicarul adevăratului episcop, papa. Ca şi cum ar mai fi rămas vreo îndoială în această privinţă, Conciliul a adăugat:

> „Deci, dacă cineva afirmă că pontiful roman deţine doar o slujire de supraveghere şi îndrumare, şi nu puterea deplină şi supremă de jurisdicţie peste toată Biserica, iar aceasta nu doar în probleme de credinţă şi morală, dar şi în cele care privesc disciplina conducerii bisericii de pretutindeni; sau că el deţine doar rolul principal şi nu deplinătatea absolută a acestei puteri; sau că această putere nu este nemijlocită şi ordinară peste toate bisericile şi peste fiecare păstor şi credincios: să fie anatema"[190].

Învăţaţii romano-catolici – chiar şi cei conservatori, recunosc că Vatican I a fost, în cea mai mare parte, produsul timpurilor sale. Auer descrie ambianţa culturală în care s-a desfăşurat conciliul:

---

[189] *The Bishop of Rome*, trans. by John de Stage (Wilmington, DE: Michael Glazier, Inc., 1983), pp. 27-28. Într-adevăr, Tillard merge mai departe şi afirmă că acest Conciliu a evitat *în mod voit* orice lămurire explicită a drepturilor episcopilor, fiindcă „Deputăţia se temea de orice lucru care ar fi putut expune puterea capului Bisericii uzurpării acesteia de către episcopi".

[190] *Pastor Aeternus* 3.

„Doar în secolul al XIX-lea a renăscut viziunea teologică profundă despre Biserică. Stimulul pentru această viziune a venit, probabil, de la curentul romanticismului, care deţinea un simţ mai profund al dimensiunilor istorice şi mistice ale existenţei (şcoala de la Tübingen, J.A. Möhler). Un alt stimul important a fost marele conflict politic dintre ideea de conducător absolut şi stat (F.W. Hengel) şi revoluţia democratică (începând cu Revoluţia franceză din 1789), care au împins în fundal tot mai mult aspectul politic. Aceste conflicte spirituale au determinat primele definiţii dogmatice, de la Conciliul Vatican I, despre biserică"[191].

Oricât de tentantă este discuţia despre influenţa romantismului asupra dezvoltării dogmei romano-catolice, aş vrea să evidenţiez, în schimb, conflictul dintre autoritarism şi liberalismul politic. Dezvoltarea democraţiei liberale de-a lungul secolului al XX-lea – condamnată în *Syllabus of Errors*[192], a aşezat o presiune îngrozitoare asupra aplicării decretelor autoritare provenind de la Vatican I. Dacă primul Conciliu de la Vatican a fost produsul sfârşitului de secol XIX, Vatican II a fost, în mod clar, produsul mijlocului de secol XX.

Pe lângă presiunile unei culturi democratice în evoluţie, Vatican II a mai fost influenţat şi de preocupările ecumenice[193]. Tillard scrie că romano-catolicii dovedeau un interes o apreciere crescândă faţă de Ortodoxie[194]. Această nouă ambianţă culturală/ intelectuală

---

[191] *The Church*, pp. 281-282.

[192] *Syllabus Errorum* a fost promulgat de papa Pius IX în 1864. În acest document, el a enumerat erorile culturii moderne, liberale. Spre exemplu, în eroarea 77 se protestează împotriva credinţei că „în vremea noastră nu mai este necesar ca religia catolică să fie considerată singura religie a statului, toate celelalte culte fiind excluse". Colman J. Barry, O.S.B., ed., *Readings in Church History*, vol. 3, *The Modern Era 1789 to the Present* (New York: Newmann Press, 1965), p. 70 şi urm.

[193] Auer menţionează lipsa de perspectivă ecumenică ca cel mai mare neajuns al Conciliului Vatican I. *The Church*, p. 284.

[194] Tillard, p. 34. Tillard, călugăr dominican, a fost prieten cu Părintele John Meyendorff.

a dat naştere la o nouă evaluare a ecleziologiei de către episcopii de la Vatican II.

Tillard susţine că, în timp ce Vatican II „nu a modificat cu nimic enciclica *Pastor Aeternus*"[195], Vatican I a fost văzut dintr-o perspectivă nouă: „Vatican I şi Vatican II formează împreună o unitate dialectală în care unul trebuie interpretat prin celălalt"[196]. Mai important, conciliul a echilibrat doctrina papalităţii cu creşterea importanţei rolului episcopilor. Într-adevăr, Vatican II a statuat explicit că episcopii nu ar trebui consideraţi doar vicari ai papei[197]. Tillard rezumă importanţa lui Vatican II:

> „Acesta este, aşadar, rolul papalităţii conform conciliului Vatican II. Aparţine slujirii episcopale şi nu trebuie separat de rădăcinile sale de aici. Există o tensiune dialectică în inima slujirii datorate de toţi episcopii, împreună cu episcopul Romei drept cap al ansamblului, şi [această tensiune] trebuie menţinută: o tensiune între polul local sau particular şi cel universal; între polul pluralităţii şi polul unităţii celor care participă în comuniune. Aceasta este ceea ce permite *Ecclesiei catholica* sa fie prezentă în *ecclesia localis,* iar *Ecclesia catholica* (*universalis*) să fie construită din comuniunea acestor *ecclesiae locales*"[198].

Tillard se arată foarte deschis punctului de vedere ortodox şi acest lucru se reflectă în opinia sa despre Vatican II. Ortodocşii ar trebui să se simtă încurajaţi în eforturile lor datorită importanţei pe care Vatican II a acordat-o episcopilor şi bisericii locale. Însă, aşa cum însuşi călugărul notează, „*Lumen Gentium* nu a soluţionat vreodată dificila problemă a hotarelor din viaţa practică între autoritatea şi puterea episcopului Romei şi cea a celorlalţi episcopi... Vatican II nu a dat, astfel, o normă juridică fermă şi nici o limită formulată canonic care ar putea lămuri clar până unde se întinde

---

[195] *Ibidem*, p. 35.
[196] *Ibidem.*
[197] *Lumen Gentium* 27.
[198] Tillard, p. 41.

puterea papei"[199]. Mai mult, *Christus Dominus*, care a fost publicat după *Lumen Gentium,* repune în forţă puterea papei[200].

În continuare, încercările concrete de a spori influenţa episcopilor a eşuat în a avea vreun rezultat productiv. Sinodul episcopilor nu este nimic mai mult decât un colegiu consultativ al papei[201]. Într-adevăr, Papa Ioan Paul al II-lea şi-a întărit autoritatea ca succesor al lui Petru şi Vicar al lui Hristos. Recent, papa, în mod unilateral, a introdus câteva paragrafe în Codul de Drept Canonic şi în Codul Canoanelor Bisericilor Orientale[202].

Apare imediat întrebarea de ce Vatican II nu s-a ridicat la adevăratul său potenţial, presupus de Tillard. Răspunsul se găseşte chiar în analiza lui. Oricât de mult ar fi căutat Vatican II să balanseze îngustimea de vederi a lui Vatican I printr-o evidenţiere a rolului episcopilor diecezani, oricât de mult ar fi încercat episcopii de la Vatican II să nuanţeze definiţia autorităţii papale prin situarea ei în episcopatul universal, Vatican II nu s-a atins de moştenirea lăsată de Vatican I. Atât timp cât ecleziologia romano-catolică se bizuie pe cei trei stâlpi amintiţi mai sus, nici o mişcare semnificativă înspre o structură conciliară-ortodoxă nu este posibilă.

---

[199] *Ibidem.*

[200] Tillard aminteşte, de asemenea, că *Pastorale Mundus* (1963) prevede că Papa „cedează" puteri episcopilor.

[201] „Sinodul fiinţează doar pentru a aduce la cunoştinţa papei opinia sa. Nu poate conduce direct Biserica, în comuniune cu papa, ci doar pregăteşte decizia papei, prezentând opinia episcopatului universal despre problemele în discuţie. Concluziile sale sunt înaintate papei şi el decide dacă şi cum ar trebui să fie publicate", Tillard, p. 44.

[202] Scrisoarea apostolică, *Ad Tuendam Fidem*, a fost editată ca *Motu Proprio*, o declaraţie publicată în numele şi cu autoritatea papei. În mod semnificativ, paragrafele noi care, în primul rând, dezbină teologii catolici, se aplică şi Bisericilor orientale (Uniţii). Aceasta ar trebui să fie o dovadă destul de clară a supremaţiei Romei asupra Bisericilor Orientale, în caz că cineva se mai chinuie în iluzia că ele sunt Biserici autonome „în comuniune" cu Roma şi nu rituri liturgice exotice supuse Romei.

Chiar Tillard, cu toată aprecierea lui faţă de Ortodoxie, este încă de părere că Biserica catolică este Biserica universală: „Aceasta este ceea ce permite *Ecclesiei catholica* sa fie prezentă în *ecclesia localis,* iar *Ecclesia catholica* (*universalis*) să fie construită din comuniunea acestor *ecclesiae locales*".

Papa Ioan Paul al II-lea, într-o scrisoare adresată episcopilor din Australia, subliniază importanţa episcopului local:

> „Chipul episcopului diecezan a răsărit din Conciliul Vatican II cu o nouă vigoare şi claritate. Împreună cu colegii episcopi şi în unire cu succesorul lui Petru, voi, prin puterea Sfântului Spirit, aţi primit sarcina de a purta povara pentru Biserica lui Dumnezeu, Mireasa cumpărată cu Sângele Fiului Cel Unul născut, Domnul Iisus Hristos (cf. Fapte 20, 28)"[203].

El, însă, merge mai departe şi identifică această nouă apreciere despre episcopul local în ecleziologia lui Vatican I:

> „De vreme ce bisericile particulare care sunt conduse de episcopi reprezintă o parte din poporul lui Dumnezeu, încredinţat conducerii pastorale a episcopului, ele nu sunt complete prin ele însele, ci prin comuniune cu Biserica una, catolică şi apostolică".

Atât timp cât Biserica catolică este concepută a fi Biserica universală iar biserica locală nu este decât o parte din aceasta, atunci nu există vreo modalitate de a echilibra drepturile date de Dumnezeu, privilegiile şi responsabilităţile episcopilor locali cu cele ale „capului întregii Biserici". O astfel de ecleziologie este pur şi simplu incompatibilă cu înţelegerea ortodoxă a Bisericii şi nici o încercare de înşelare prin limbaj prietenos faţă de Ortodoxie sau vorbărie despre interesul reînnoit în „ecleziologia euharistică"[204] nu pot schimba acest lucru.

---

[203] *L'Observatore Romano*, English edition, Dec. 16th, 1998.

[204] Eclesiologia euharistică este termenul academic dat înţelegerii structurii Bisericii aşa cum a fost realizată în prima parte a acestui capitol. Exponenţii săi principali sunt: Nicolai Afanasiev, John Meyendorff, Alexander Schmemman şi Mitropolitul Ioannis Zizioulas. A se vedea în mod

Aşadar, discuţia lui Tillard despre „recitirea" Conciliului Vatican I nu are nici un sens. Vatican I nu trebuie să fie reinterpretat, ci repudiat. Nu poţi cultiva trandafiri în pat sau pe asfalt şi nu poţi deriva o concepţie ortodoxă despre Biserică dintr-una eretică.

Infailibilitatea

Doctrina romano-catolică despre papalitate duce în mod natural şi inevitabil la doctrina infailibilităţii. Promulgată la primul conciliu Vatican în 1870, această dogmă marchează apogeul pretenţiilor papale. Istoria acestei doctrine şi, în mod special, istoria deliberărilor la Vatican I este foarte bine documentată[205]. Aici, mă voi concentra asupra celui mai important aspect al controversei pentru înţelegerea eclesiologiei.

Apologeţii romano-catolici insistă pe faptul că infailibilitatea papei nu este decât o funcţie a infailibilităţii promisă Bisericii de Hristos. Este de asemenea prezentă „în corpul episcopal atunci când

---

special Zizioulas, *Fiinţă şi comuniune*. Romano-catolici precum Tillard au arătat o apreciere crescândă faţă de această concepţie despre Biserică. Oricum, aşa cum s-a notat mai sus, aprecierea a eşuat în a provoca o schimbare substanţială în eclesiologia romano-catolică.

[205] A se vedea în special August Bernhard Hasler, *How the Pope Became Infallible* (Garden City, NY: Doubleday and Co., 1981) şi Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (Leiden: E.J. Brill, 1972). Pentru o bună evaluare ortodoxă, vezi Michael Whelton, *Two Paths: Papal Monarch – Collegial Tradition* (Salisbury, MA: Regina Orthodox Press, 1998). Pentru o analiză din interior a Conciliului Vatican I din partea unui contemporan romano-catolic, vezi John Emerich Edward Dalberg-Acton (Lord Acton), *Essays in Religion, Politics, and Morality. Selected Writings of Lord Acton*, vol. 3 (Indianapolis: Liberty Classics/Liberty Press, 1998), în special pp. 263-391.

exercită magisteriul suprem împreună cu urmaşul lui Petru..."[206]. Însă, Vatican I a statuat în mod clar:

> „Noi învăţăm şi definim ca dogmă divină revelată atunci când pontiful roman vorbeşte ex cathedra; aceasta are loc când, în exerciţiul slujirii sale de păstor şi învăţător al tuturor creştinilor, în virtutea autorităţii sale apostolice supreme, el defineşte o doctrină referitoare la credinţă sau morală pentru a fi ţinută de toată Biserica; el deţine, prin ajutorul divin făgăduit lui prin binecuvântatul Petru, acea infailibilitate pe care Răscumpărătorul divin i-a dat-o Bisericii Sale pentru a se bucura de ea în definirea doctrinei referitoare la credinţă sau morală. Prin urmare, astfel de definiţii ale pontifului roman sunt de neînlăturat prin ele însele şi nu prin consimţământul Bisericii"[207].

Acest pasaj evidenţiază cele două faţete centrale ale doctrinei. Mai întâi, infailibilitatea este aşezată într-o singură persoană, în virtutea slujirii sale. În al doilea rând, această autoritate derivă nu din consensul întregii Biserici, ci din autoritatea personală a papei ca succesor al lui Petru.

Cu siguranţă, ortodocşii cred că Biserica *qua* Biserică, este infailibilă. Însă nu a existat niciodată vreo încercare de a localiza această infailibilitate într-o singură persoană sau instituţie. Se zice, de obicei, că Sinoadele Ecumenice sunt infailibile. Dar nici un sinod nu ar putea pretinde că este infailibil prin simpla sa existenţă. Doar după ce deciziile unui sinod sunt „primite" în întregime de Biserică, adică, atunci când se găsesc în deplină conformitate cu cugetul Bisericii (*consensus Ecclesiae*), de abia atunci poate fi numit un sinod ca infailibil. Numeroase „sinoade ecumenice" au fost ţinute, dar au fost respinse de credincioşi[208].

---

[206] *Lumen Gentium* 25, citat în *Catehismul Bisericii Catolice*, §891.

[207] *Pastor Aeternus* 4.

[208] Printre acestea se află şi Sinodul tâlhăresc din 449. Într-o uimitoare afişare de aroganţă şi necinste intelectuală, autorii lui *Pastor Aeternus* (Cap. 4) citează chiar sinoadele de la Lyon şi Florenţa – amândouă res-

Dacă un sinod, prin simpla virtute de a fi convocat, nu poate pretinde infailibilitate automat, atunci, cu siguranţă, nici o persoană din Biserică nu poate ridica o asemenea pretenţie. Biserica nu poate greşi, dar orice membru al Bisericii – chiar şi cei mai străluciţi episcopi – poate da greş. Petru a fost mustrat de către Sfântul Pavel. Papa Honorius a fost condamnat pentru erezie de către un Sinod Ecumenic[209]. Papa Ioan al VIII-lea a condamnat Filioque, şi totuşi decizia sa, „de neînlăturat" prin standardele Conciliului Vatican I, a fost modificată de papi în secolul al XI-lea. Dacă el se înşela, atunci a greşit; dacă el avea dreptate, atunci succesorii lui (până în ziua de azi) au greşit.

Pentru ortodocşi, criteriul ortodoxiei este cugetul Bisericii, acel *consensus Ecclesiae*. Dar Roma l-a aşezat în mod clar pe papă

---

pinse ca sinoade false de către ortodocşi, drept dovadă a acceptării universale a dogmei papalităţii.

[209] Cazul lui Honorius s-a dovedit deosebit de jenant pentru propunătorii infailibilităţii papale. Lordul Acton observa: „Această înclinare de a scăpa de dovadă a fost în mod special asociată cu dogma infailibilităţii papale, deoarece este necesar ca papii înşişi să nu depună mărturie împotriva propriei pretenţii. Ei ar putea fi declaraţi superiori faţă de orice autoritate, dar nu faţă de scaunul lor. Istoria lor nu este lipsită de relevanţă în privinţa problemei drepturilor pe care le au. Nu ar fi putut fi trecută cu vederea; iar provocarea de a modifica sau de a nega mărturia sa a fost atât de urgentă, încât oameni evlavioşi şi învăţaţi au căzut pradă ispitei înşelăciunii. Atunci când s-a descoperit în manuscrisul lui *Liber Diurnus* că papii condamnaseră de secole pe Honorius şi profesiunea sa de credinţă, Cardinalul Bona, cel mai important om în Roma, a sfătuit ca această carte să fie distrusă, în caz că dificultatea nu ar fi putut fi depăşită. Şi s-a procedat întocmai. Vinovaţii de o asemenea fraudă ar putea justifica-o spunând că religia lor transcede înţelepciunea filozofilor, şi nu se poate supune criticismului istoricilor. Dacă vreun lucru se manifestă împotriva dogmei, acesta este un avertisment pentru ca dovada să fie modificată. Trebuie să fie ceva greşit fie în materiale, fie în metodă. Până la elucidare, adevăratul credincios este obligat să nege umil, dar tainic, realitatea", *op. cit.*, pp. 309-310.

deasupra consensului. Dacă istoria nu poate fi negată, atunci, mai întâi, de ce s-a dezvoltat teoria şi apoi, de ce romano-catolicii încă se agaţă de ea, chiar dacă – aşa cum încearcă Tillard, ei o „reinterpretează" după ideile lor?

În „Fraţii Karamazov", Ivan Karamazov concepe o povestire bizară, numită „Marele Inchizitor". În această poveste, Hristos revine pe pământ – în Sevilia, Spania, în secolul al XVI-lea. El este întemniţat şi interogat de către Marele Inchizitor. Bătrânul îl informează pe Hristos că Biserica [romano-catolică] a îmbunătăţit lucrarea lui Hristos. Libertatea pe care Hristos a câştigat-o omului i-a devenit acestuia mai mult o povară. Omul nu doreşte libertate, ci „miracol, mister şi autoritate". Biserica a acceptat oferta diavolului pe care Hristos o refuzase pe streaşina templului şi, prin urmare, a corectat lucrarea Mântuitorului.

La urma urmei, această nevoie pentru un papă infailibil *ex officio* este înrădăcinată în frica de libertate şi în nevoia psihologică a omului căzut pentru o autoritate protegiuitoare. Tillard observă:

> „Climatul opiniei ultramontaniste, care a însoţit şi cumva s-a extins în definiţia primatului papal din 1870, a marcat concepţia catolică a papalităţii extrem de adânc, ca şi cum ar fi identice. Perspectiva catolică, chiar la nivelul reacţiilor spontane ale câtorva episcopi, s-a concretizat în a privi pe papă cu atitudini religioase sau simplu-emoţionale care, câteodată, ascund caracteristicile esenţiale ale funcţiei episcopului Romei. Vatican II de abia a atins sentimentul catolic în acest punct. Masele însetează după o papalitate care să le satisfacă gustul pentru minuni"[210].

Teologul protestant Dietrich Bonhoeffer afirma odată că „inspiraţia verbală (a Bibliei) este un slab înlocuitor al învierii"[211]. Un creştin ortodox ar putea adăuga că un papă infailibil este un slab înlocuitor al Duhului Sfânt.

---

[210] Tillard, p. 18.

[211] *Christ the Center*, trans. by Edwin H. Robertson (San Francisco: Harper and Row, 1978), p. 73.

CAPITOLUL V

Maica Domnului

Există un rău egal în amândouă ereziile: atunci când oamenii înjosesc Fecioara şi atunci când, dimpotrivă, ei o slăvesc peste măsura cuvenită (Sfântul Epifanie al Ciprului).

Devoţiunea mariană a apărut în Răsăritul creştin şi s-a răspândit în Apus. Aşadar, ar putea să pară că, dacă romano-catolicii şi ortodocşii sunt uniţi în privinţa vreunui subiect, acela ar fi închinarea datorată Maicii Domnului, Maica tuturor creştinilor. Din păcate, adevărul nu este acesta. Aşa cum Biserica romano-catolică a adăugat pe *Filioque* la Crez şi a strâmbat dogma Treimii, aşa cum a absolutizat o părere unilaterală despre dogma mântuirii şi a dezvoltat-o într-o complexă teologie a meritului, purgatoriului şi indulgenţelor, şi întocmai cum a strâmbat unitatea întru pluralitate fundamentală a Bisericii primare prin transformarea papalităţii într-o monarhie universală, tot astfel Roma a dezvoltat învăţătura proprie despre Maica Domnului în ceva cu totul diferit faţă de învăţătura ţinută de Biserica primară.

Punctul principal al disputei îl reprezintă doctrina Imaculatei Concepţii, definită ca dogmă de Papa Pius al IX-lea în bula *Ineffabilis Deus* (1854). De vreme ce ortodocşii sunt adeseori acuzaţi de interpretare greşită – sau, cel puţin, răstălmăcire, voi reproduce paragraful relevant din *Catholic Encyclopedia*:

> „În Constituţia *Ineffabilis Deus* din 8 decembrie 1854, Pius al IX-lea a pronunţat şi definit că Fericita Fecioară Maria, «în primul rând datorită concepţiei sale, printr-un privilegiu unic şi prin har dăruit de Dumnezeu, ţinând seama de meritele lui Iisus Hristos, Mântuitorul neamului omenesc, a fost ferită de orice întinare a păcatului originar». Subiectul acestei imunităţi faţă de păcatul originar este persoana Mariei în momentul creării sufletului său şi infuziei lui în trupul său. Terme-

nul *concepţie* nu înseamnă concepţia activă sau generativă a părinţilor ei. Trupul său a fost format în pântecele mamei, iar tatăl şi-a avut rolul obişnuit în formarea acestuia. Întrebarea nu priveşte neprihănirea activităţii generative a părinţilor ei. Nici nu priveşte în mod absolut concepţia pasivă (*conceptio seminis carnis, inchoata*) care, conform firescului naturii, precede infuzia sufletului raţional. Persoana este cu adevărat concepută atunci când sufletul este creat şi infuzat în trup. Maria a fost ferită de orice întinare a păcatului originar din primul moment al însufleţirii sale şi graţia sanctificatoare i-a fost dăruită înainte ca păcatul să aibă vreun efect asupra sufletului ei. Esenţa formală activă a păcatului originar nu a fost îndepărtată de la sufletul său, aşa cum este înlăturat de la alţii prin botez; el a fost exclus, sufletul nu a existat concomitent cu păcatul. Starea de sfinţenie originară, inocenţa şi dreptatea au fost pogorâte asupra ei, prin care fiecare pată şi vină, toate efectele depravate, patimile şi neputinţele care legau esenţial sufletul ei de păcatul originar, au fost înlăturate. Dar ea nu a fost scutită de pedepsele temporale ale lui Adam – mâhnirea, infirmităţile trupeşti şi moartea. Imunitatea faţă de păcatul originar a fost dăruită Mariei printr-o singulară dispensă de la legea universală din aceleaşi merite ale lui Hristos, prin care alţi oameni sunt curăţaţi de păcat la botez. Maria avea nevoie de Mântuitorul răscumpărător pentru a obţine această dispensă şi pentru a fi absolvită de necesitatea şi datoria universală (*debitum*) de a fi supusă păcatului originar. Persoana Mariei, ca urmare a originii sale din Adam, ar fi trebuit să fie supusă păcatului, dar, fiind Noua Evă, mama Noului Adam, ea a fost, prin sfatul cel veşnic al lui Dumnezeu şi prin meritele lui Hristos, ferită de legea generală a păcatului originar. Răscumpărarea ei a fost chiar opera înţelepciunii mântuitoare a lui Hristos. El este un răscumpărător mai mare care plăteşte datoria pe care nu ar putea să o plătească cel care a căzut. Aceasta este semnificaţia termenului *Imaculata Concepţie*".

Doctrina este fascinantă dintr-un mare număr de motive, şi nu puţin datorită faptului că i s-au opus unii dintre teologii eminenţi romano-catolici, printre care Bernard, Bonaventura şi Toma d'Aquino, cu toţii sfinţi canonizaţi de către Biserica Romană. Mai mult, aşa cum arată Hilda Graef în excepţionala sa carte *Mary: A History of the Doctrine and Devotion*, primii partizani ai doctrinei,

Eadmer şi Duns Scotus nu au fost canonizaţi de Biserică[212]. Într-adevăr, pentru cea mai mare parte din Evul Mediu târziu, doctrina a fost un motiv de dispută între Dominicani (adepţii lui Toma Aquinatul) şi Franciscani (adepţii lui Duns Scotus).

În mod clar, doctrina Imaculatei Concepţii este rezultatul „dezvoltării doctrinare". Încă o dată, Ortodoxia nu o consideră pe aceasta drept o dezvoltare legitimă a expresiei doctrinare, ci o schimbare a substanţei teologiei. Imaculata Concepţie nu este doar o greşeală teologică; ea deschide uşa pentru viitoare „dezvoltări" încă mai periculoase decât aceasta.

Înainte de a prezenta obiecţiile ortodocşilor, trebuie să ne ocupăm de o răstălmăcire des întâlnită a surselor patristice. Apologeţii romano-catolici iubesc să frunzărească prin lucrările primilor Părinţi ai Bisericii, căutând pasaje (de obicei, desprinse din context), care sprijină cutare sau cutare doctrină romano-catolică – asemănător cu modul în care protestanţilor le place să caute în Biblie versete care sprijină orice idee nouă ce se întâmplă să fie „în vogă" în acea săptămână. Astfel, atât în presa populară catolică cât şi în unele scrieri academice, se pot găsi diverşi Părinţi greci citaţi în sprijinul doctrinei Imaculatei Concepţii. În legătură cu aceasta, este bine să o citâm pe Hilda Graef (o romano-catolică), care pune lucrurile la punct:

> „În timp ce, în Vest, doctrina şi devoţiunea mariană s-au dezvoltat considerabil între secolele XI şi XV, în Răsărit ei au rămas, în anumite privinţe, mult mai statici. Pentru că aici, cele trei influenţe care au determinat în mare parte dezvoltările apusene, au lipsit: doctrina augustiniană a păcatului originar, care a jucat un rol decisiv în controversa legată de Imaculata Concepţie; un popor laic needucat şi adesea semi-barbar; şi scolastica. Cei mai mulţi autori care vor fi, de acum înainte, luaţi în considerare (autorii ortodocşi ai perioadei medievale – C.C.) au evidenţiat puritatea Mariei în termenii cei mai străluciţi şi, prin urmare, se regăsesc citaţi de către teologii latini, ca

[212] (Westminster, MD: Christian Classic, 1965), partea I, viii, n. 1.

martori ai Imaculatei Concepţii, precum în cartea lui M. Jugie *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale* (Rome, 1952). Pentru a evita prea multele repetiţii, voi spune o dată pentru totdeauna: mie mi se pare că toată chestiunea a fost privită de greci într-o altă lumină decât de teologii apuseni. În Biserica greacă, păcatul originar nu a jucat acel rol important pe care l-a avut în gândirea apuseană post-augustană. Încă de la început, a fost acceptat ca de netăgăduit faptul că Maria a fost cea mai pură creatură cu putinţă, cei mai de sus îngeri nefiind exceptaţi. Sfântul Ioan Damaschin chiar a considerat concepţiunea sa activă ca fiind în afară de păcat, dar nu a împărtăşit părerea lui Augustin despre păcatul originar ca vină moştenită transmisă prin actul sexual; pentru Sfântul Ioan Damaschin, chestiunea nu ridica acele probleme ca în cazul teologilor latini. Pentru că grecii considerau păcatul originar mai mult ca mortalitate, cu toate implicaţiile sale, iar Theotokos a fost supusă acesteia; ei nu au îndepărtat-o de aceasta. Pe de altă parte, deşi au afirmat deplina puritate a Mariei, s-au arătat mai puţin interesaţi decât teologii apuseni în problema momentului precis când s-a stabilit aceasta. Am putea chiar să spunem că latinii priveau problema din punct de vedere istoric, iar grecii – din punct de vedere metafizic; primii erau preocupaţi de momentul în care începuse această puritate, în timp ce ultimii, de faptul existenţei sale. Din acest motiv, eu nu cred că poate cineva să revendice aceşti autori pentru Imaculata Concepţie"[213].

Exemplu sau excepţie?

Părintele Alexander Schmemman afirma odată că Imaculata Concepţie o face pe Fecioara Maria „Marea excepţie" a umanităţii, şi nu „Marele exemplu". Aceasta este prima obiecţie la doctrină: o desprinde pe Maica Domnului de omenire, nu doar prin neprihănirea sa, ci şi din punct de vedere calitativ.

Teologii, atât din Apus cât şi din Răsărit, au preamărit neprihănirea Fecioarei. Într-adevăr, în ansamblu, imnografia Răsăritului este

[213] Partea I, pp. 322-323.

mai împodobită şi exuberantă decât cea din Apus. Prin urmare, cu toţii sunt de acord că Fecioara a fost neprihănită, dar cum şi când a fost astfel, şi ce implicaţii poate avea asupra felului în care ne raportăm la ea? Punctul de pornire al divergenţei de tradiţii a fost, aşa cum Graef a arătat atât de abil în citatul de mai sus, definiţia augustană a păcatului originar ca vină sau pată a păcatului lui Adam, care se transmite prin reproducere sexuală[214]. Astfel păcatul originar este considerat mai întâi de toate ca vină moştenită. Anselm de Canterbury rafinează oarecum acest termen, redefinindu-l ca absenţă a dreptăţii originare. Deşi Anselm nu a propovăduit Imaculata Concepţie – el a afirmat clar că Maria s-a născut cu păcatul originar, Graef menţionează rolul involuntar al lui Anselm în dezvoltarea ideii:

> „Dacă Maria a fost cea mai curată dintre toate creaturile, şi dacă păcatul primordial a fost absenţa dreptăţii originare, atunci nu a mai fost nevoie ca aşteptarea efectelor Patimei lui Hristos să facă acceptabilă din punct de vedere teologic Imaculata Concepţie"[215].

Această concluzie a fost trasă de ucenicul lui Anselm, Eadmer, care a scris „prima expunere detaliată a dogmei Imaculatei Concepţii"[216]. El a susţinut că, dacă un castan a putut creşte sub spini şi nu a fost vătămat de aceştia, atunci şi Dumnezeu a putut să aşeze lucrurile astfel ca Fecioara să fie concepută din părinţi păcătoşi, dar fără ca ea să fie atinsă de păcat. „Cu siguranţă El ar fi putut să o facă; aşadar, El a dorit aceasta, El a săvârşit aceasta"[217].

Desigur, nici un creştin-ortodox nu ar putea nega că Dumnezeu poate face orice doreşte, dar aceasta solicită reformularea întrebării, în sensul „dacă a făcut sau nu în acest chip"[218]. Căci pentru Orto-

---

[214] Cf. Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New-Haven: Yale University Press, 1996), pp. 189-191. Citată de aici înainte ca *Mary*.
[215] Partea I, p. 211.
[216] Graef, Partea I, p. 218.
[217] Citat în Graef, Partea I, p. 219.
[218] Cf. Pelikan, *Mary*, p. 196.

doxie, omul nu moşteneşte vina pentru păcatul lui Adam, ci mai degrabă efectele acelui păcat, şi anume o fire supusă stricăciunii şi morţii[219]. A se reţine faptul că Ortodoxia nu a dezvoltat vreodată cadrul legalist pentru înţelegerea păcatului şi a mântuirii care s-a dezvoltat în Apusul vorbitor de latină.

Astfel, a spune că Fecioara a fost scutită de la păcatul originar este echivalent cu a spune că ea a fost scutită de firea umană. A se observa că, în explicarea doctrinei din Enciclopedia Catolică, se spune că păcatul originar nu a fost îndepărtat de la ea, ci exclus în întregime. Ea a fost scutită de păcatul originar şi de toate patimile care decurgeau din acesta. Într-adevăr, aceasta o face a fi o excepţie de la firea umană, şi nu îi este spre slavă.

Pentru Ortodoxie, slava Mariei se referă, în mod precis, la faptul că ea este un om ca şi noi, cu o fire umană supusă patimilor. Sfântul Ioan Maximovici de San Francisco scrie:

> „Această învăţătură, care, aparent, pare a dori să o slăvească pe Maica lui Dumnezeu, în realitate neagă deplin toate virtuţile ei... Credincioşia şi sfinţenia ei s-au arătat prin faptul că ea, fiind «om, cu patimi asemenea nouă», atât de mult L-a iubit pe Dumnezeu şi I s-a dăruit Lui, încât, datorită curăţiei sale, ea a fost înălţată deasupra neamului omenesc. Din acest motiv, fiind mai înainte ştiut şi mai înainte hotărât, ea a fost învrednicită să fie curăţită de Duhul Sfânt Care S-a pogorât asupra ei şi să nască de la El pe Însuşi Mântuitorul lumii. Învăţătura harului lipsei de păcat a Fecioarei Maria îi neagă acesteia biruinţa sa asupra ispitelor; dintr-o biruitoare vrednică de a fi încoronată cu cununi de slavă, aceasta o transformă într-un instrument al providenţei lui Dumnezeu"[220].

---

[219] Vezi J.S. Romanides, "Original Sin According to St. Paul", în *St. Vladimir's Quaterly*, 4:1-2 (1995).

[220] *The Orthodox Veneration of Mary the Birthgiver of God*, trans. by Fr. Seraphim Rose (Platina, CA: St. Herman of Alaska Brohterhood, 1994), pp. 49-50. În completare la critica Sfântului Ioan, vezi de asemenea şi Fr. Mihail Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology: A Concise*

Sfântul Ioan scoate în evidenţă aici un lucru important: dacă Maria a fost scutită de patimi, atunci *fiat*-ul său – acel *Fie mie după cuvântul tău* – este lipsit de importanţă. Nu a fost decât un instrument pasiv în planul mântuirii. Desigur, romano-catolicii ar nega, şi totuşi aceasta este inevitabila concluzie a doctrinei Imaculatei Concepţii. Interesant este faptul că enciclica Papei Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater*, a fost publicată în Statele Unite sub formă de carte, cu titlul *God's Yes to Man*. Însă, pentru ortodocşi, Maria reprezintă răspunsul deplin, liber al omului către Dumnezeu. *Fiat*-ul ei este „Da-ul" omenirii către Dumnezeu:

> „Ce Îţi vom oferi Ţie, o, Hristoase, Care pentru noi Te-ai arătat om pe pământ? Fiecare creatură a Ta Îţi aduce mulţumire. Îngerii Îţi dăruiesc cântare; cerurile, o stea; Magii, daruri; păstorii, uimirea lor; pământul, peştera sa; pustia, ieslea; şi noi Îţi dăruim Ţie o Maică Fecioară" (Minei)[221].

Traiectoria greşită

Pe lângă faptul că Imaculata Conceptie este bazată pe o înţelegere greşită a păcatului originar (şi a cadrului legalist adiacent), la care se adaugă consecinţa de a o face pe Fecioară o excepţie de la neamul omenesc, Ortodoxia se opune acestei dogme şi din pricina tendinţei naturale (dat fiind contextul) de înălţare a Maicii Domnului ca egală lui Dumnezeu Însuşi.

Această tendinţă poate fi deja observată la aceia care au definit primii doctrina. Eadmer spunea: „Câteodată, mântuirea este mai rapidă dacă pomenim numele Mariei decât numele Domnului Iisus"[222]. Motivul este că Fiul trebuie să respecte dreptatea strictă a

---

Exposition, trans. by Fr. Seraphim Rose (Platina CA: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1994), pp. 192-195.

[221] Vezi capitolul meu despre Fecioara Maria din *The Faith: Understanding Orthodox Christianity* (Salisbury, MA: Regina Orthodox Press, 1997), pp. 115-126.

[222] Citat în Graef, Partea I, p. 216.

lui Dumnezeu (din nou cadrul legalist!); astfel, dacă se face apel prin Maria, El apreciază meritul ei şi nu lipsa de merit a rugătorului[223].

La sfârşitul secolului al XIV-lea, o călugăriţă franciscană, Brigita, a sprijinit doctrina Imaculatei Concepţii cu pretenţia că a avut „revelaţii" de la Fecioara însăşi. Conform Brigitei, Fecioara scurtează viaţa păcătoşilor pentru ca chinurile lor din Iad să fie mai puţine. Mai mult, ea a afirmat că Maria ar fi zis: „Aşa cum Adam şi Eva au vândut lumea pentru un singur măr, tot astfel, eu şi cu Fiul meu am mântuit lumea cu o singură inimă" (*Revelationes*, I, 35). A mers atât de departe încât a numit-o pe Maria *Salvatrix*[224].

Un astfel de limbaj întunecă în mod periculos diferenţa dintre creatură şi Creator. Inevitabil, conduce la alte două doctrine, cea a Ridicării la cer – dogmatizată în 1950, şi ideea despre Maria drept *Coredemptrix* (Co-răscumpărătoare). Mulţi romano-catolici l-au îndemnat pe Papa Ioan Paul al II-lea să declare şi pe aceasta din urmă drept dogmă.

Cu siguranţă, Biserica Ortodoxă crede că trupul Maicii Domnului a fost ridicat la cer. Acest lucru este prăznuit la Sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului de pe 15 august. Însă bula papală care

---

[223] Desigur, Biserica Ortodoxă crede cu tărie în mijlocirile Maicii lui Dumnezeu. Însă, ideea atât de comună în pietatea occidentală, cum că Fecioara Maria îl mântuieşte pe om de la dreapta mânie a Fiului său, este absurdă. Aşa cum s-a zis mai sus (Capitolul III), Dumnezeu nu se „mânie". Domnul nostru Iisus Hristos nu are nevoie de Maica Sa ca să-L calmeze. Graef scrie: „Astfel, Apusul a continuat să meargă pe linia începută de rugăciunea elină (Greek prayer) *Sub tuum praesidium* din secolul al treilea sau al patrulea – pe care, întâmplător, Eadmer o aminteşte de mai multe ori (e.g., în *Tractatus XL*; unde Maria este numită *sigulare praesidium omnium ad te confugientum*, adică „unicul ajutor al tuturor care aleargă la tine"), dar într-un mod care o prezintă pe Maica Domnului tot mai mult ca pe o putere independentă faţă de orice, conducând lumea întreagă alături de Fiul ei, asupra Căruia continuă să-şi exercite autoritatea maternală". Partea I, p. 221.

[224] Graef. Partea I, p. 309.

defineşte dogma Asumpţiunii la cer (*Munificentissimus Deus*) este, în mod deliberat, neclară acolo unde ar trebui să se spună dacă ea a murit sau nu: „imaculata Maică a lui Dumnezeu, Maria pururea Fecioara, atunci când s-a sfârşit cursul vieţii sale pământeşti, a fost înălţată cu trup şi suflet la gloria cerească"[225].

În articolul din enciclopedie citat mai sus, Frederick Holweck afirmă fără echivoc că, în timp ce Maria a fost scutită de păcatul originar, ea nu a fost iertată de pedepsele temporale ale păcatului lui Adam, precum boala şi moartea. Dar aceasta nu mai are nici un sens. Dacă Fecioara este scutită de vina păcatului lui Adam şi deţine dreptatea originară, atunci ar fi nedrept faţă de ea a fi supusă pedepsei temporale a păcatului. De aici neclaritatea definiţiei. Mai mult, chiar dacă ea a murit, nu ar putea fi socotită, într-un fel, o acceptare voluntară a morţii, asemănătoare cu cea a Fiului ei?[226]

Astfel ajungem la termenul de *Coredemptrix* acordat Mariei. În prezent (în 1999 când autorul a scris această carte; n. ed.), există un curent de opinie – deşi ideea nu este sub nici o formă nouă, care încearcă a-l determina pe Papa Ioan Paul al II-lea să o declare pe Fecioara Maria drept „Coredemptrix, Mediatrix a toate harurile, Apărătoare a poporului lui Dumnezeu". Conform susţinătorilor, Maria, prin suferinţa sa la picioarele Crucii, a pătimit cumva împreună cu Hristos, L-a ajutat în atingerea ţelului Său de răscumpărare a omenirii.

---

[225] Graef o numeşte „studiously vague". Partea a II-a, p. 147.

[226] Sărbătorirea liturgică a Adormirii Fecioarei este destul de târzie, iar materialul în privinţa acestui subiect înainte de secolul al V-lea este insuficient şi contradictoriu. Unii, precum Epifanie al Ciprului, au pretins că nu ştiu ce s-a întâmplat cu ea. Însă, în jurul secolului al VI-ea, tradiţia s-a fixat mai bine. Sursele principale indicau clar că ea a murit, iar trupul său a fost înălţat la cer după înmormântarea sa. Pentru o introducere excelentă în subiect, vezi Brian E. Dailey, S.J., *On the Dormition of Mary: Early Patristic Homilies* (Crestwood, NY: SVS Press, 1998).

Toţi creştinii sunt consideraţi a fi împreună pătimitori cu Hristos. Sfântul Pavel vorbeşte chiar despre faptul că împlineşte în trup lipsurile necazurilor lui Hristos (Col 1, 24). Însă nu aceasta se are în vedere atunci când Maria este numită *Coredemptrix*. Şi nici doctrina nu spune că Maria a jucat un rol unic în istoria mântuirii prin faptul că a dat trup Cuvântului lui Dumnezeu. Mai degrabă, suferinţa Mariei, neîmpărtăşită de ceilalţi creştini, conlucrează cumva cu suferinţa lui Hristos în realizarea răscumpărării omului.

Dacă scoatem această idee din cadrul juridic al soteriologiei romano-catolice şi o aşezăm în cadrul soteriologiei ortodoxe, atunci absurditatea sa devine evidentă. În mod cert, Maria reprezintă „Da-ul" omenirii către Dumnezeu. Prin al său „*fiat*", ea, în propria persoană, Îl primeşte pe Creator în lume. Cu toate acestea, doar Dumnezeu poate recapitula umanitatea în Sine Însuşi. Doar Dumnezeu putea distruge puterea morţii, umplând-o cu viaţa Sa nemuritoare. Cu ce ar fi putut Fecioara contribui la aceasta, în afara trupului pe care El şi l-a asumat?[227]

Ortodocşii o cinstesc pe Maica lui Dumnezeu ca pe „cea mai cinstită decât heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât serafimii". Însă Fecioara Maria nu şi-a dat sângele sau viaţa pentru lume, ca răscumpărare pentru mulţi; ea nu a eliberat din Iad pe cei ţinuţi în el; ea nu a devenit primul rod pentru cei adormiţi; ea nu va veni din nou ca să judece viii şi morţii. Prin urmare, a o numi pe Maria drept *Coredemptrix* nu este doar o greşeală, ci şi o blasfemie şi o erezie.

---

[227] Susţinătorii acestei idei citează atribuirea titlului de „Noua Evă" dat Mariei de primii Părinţi ai Bisericii, precum Irineu, ca dovadă a vechimii acestei idei. Însă, aceasta este o folosire a Sfinţilor Părinţi lipsită de cinste. Fiindcă, pentru Irineu, la fel ca şi pentru ceilalţi Părinţi ai Bisericii primare, Maria este Noua Evă deoarece ascultarea sa este răspunsul la neascultarea Evei. Nu are nimic de a face cu suferinţele sale sufleteşti la picioarele Crucii, suferinţe adăugate sau care ar fi luat parte la actul răscumpărării.

Puterea evlaviei populare

Nu există nici o îndoială asupra faptului că, din punct de vedere istoric, dogma Imaculatei Concepţii a fost controversată. Aşa precum este şi termenul de *Coredemptrix* atribuit Mariei. Care este motivaţia pentru definirea acestor idei ca dogme oficiale ale Bisericii? Răspunsul este simplu: evlavia populară. Aceasta se manifestă în două moduri. Mai întâi: dorinţa de a o slăvi pe Maica lui Dumnezeu cât mai mult posibil şi de a defini rolul ei în mântuire cât mai deplin. În al doilea rând: nimeni nu poate subestima impactul avut de diferitele apariţii marianice.

Doctrinele mariane ale Imaculatei Concepţii şi Asumpţiunii, ca şi viitoarea dogmă Coredemptrix, sunt produsul unei dorinţe, pioase, fără îndoială, de a conferi Maicii Domnului cât mai multă cinstire. Petru de Candia (mai târziu, Papa Alexandru al V-lea) a zis referitor la Imaculata Concepţie: „Aş prefera să greşesc printr-un exces de laudă decât printr-unul de învinovăţire". Cu alte cuvinte, este mai bine să spui mai mult decât mai puţin. Scrisoarea adresată Papei Ioan Paul al II-lea, prin care este îndemnat să promulge dogma Coredemptrix, susţine: „Credinţa noastră este că o asemenea definiţie va lumina întregul adevăr despre Maria, fiică a Tatălui, Maică a Fiului, mireasă a Spiritului şi Maică a Bisericii". Prin urmare, există dorinţa de a lămuri „întregul adevăr" despre Maria.

Acest principiu, care, se pare, acţionează la baza majorităţii „dezvoltărilor de doctrină" din Biserica Romano-Catolică, este evident în dezacord cu modul în care Biserica primară a abordat chestiunile de dogmă. Toate definiţiile dogmatice ale sinoadelor de la început au fost răspunsuri la anumite erezii. Biserica a definit dogma Treimii ca răspuns la arianism şi eunomism, dar Biserica însăşi nu a pretins vreodată să definească „adevărul întreg" despre Taina Treimii. Similar, definiţiile hristologice ale sinoadelor târzii au fost ocazionate de ereziile nestoriană, monofizită, monotelită şi iconoclastă. Nicăieri nu pretind Părinţii acestor sinoade că au definit „adevărul întreg" despre Taina Întrupării. Aceste definiţii nu şi-

au propus nicicând să explice Tainele, ci să elimine opiniile false. Ele nu erau declaraţii atât afirmative cât limitative.

Numirea Maicii Domnului ca *Theotokos* (Născătoare de Dumnezeu) este instructivă, mai ales în acest caz. Sinodul de la Efes (425) a fost întrunit pentru a dezbate învăţătura Patriarhului Nestorie al Constantinopolului. El învăţa că Maria nu este Maica lui Dumnezeu, ci a omului Iisus, implicând, astfel, două persoane în Hristos: Fiul lui Dumnezeu şi omul Iisus. Definiţia dogmatică a Mariei ca Maica lui Dumnezeu a fost, aşadar, realizată pentru a asigura o înţelegere corectă a lui Hristos.

Acum, ce erezie privind firea lui Dumnzeu, a lui Hristos sau mântuirea omului, necesita definirea prin bulă papală a Imaculatei Concepţii în 1854, sau prin promulgarea Asumpţiunii, în 1950?[228] Mai mult, ce altceva ar fi putut cere afirmarea Mariei drept *Coredemptrix* decât o dorinţă arogantă şi înşelătoare de a defini „întregul adevăr" despre Maica lui Dumnezeu?

Părintele John Meyendorff obişnuia să spună că Ortodoxia este singura religie care nu cere cuiva să creadă ceva ce nu este adevărat[229]. Acesta poate părea mai degrabă un compliment părtinitor, dar conţine un adevăr profund. Biserica Ortodoxă dogmatizează doar ceea ce este esenţial pentru mântuirea omului. Biserica nu dogmatizează chestiuni ce ţin de opinie (*theologumena*).

Pe de altă parte, Biserica Romano-Catolică a demonstrat o înclinaţie de a face doar aceasta. De ce procedează papii în acest

---

[228] Aceasta explică primirea fără entuziasm a promulgării Asumpţiunii de către ortodocşi. Deşi Biserica Ortodoxă crede că Fecioara a fost ridicată la cer după moartea sa, credinţa evlavioasă nu este cerută de o dogmă. Aşa precum susţine Pr. Mihail Pomazansky: „Biserica, acceptând tradiţia ridicării trupului Maicii Domnului, nu a considerat şi nu consideră această tradiţie pioasă ca pe o dogmă sau adevăr fundamental pentru credinţa creştină".

[229] Mă îndoiesc că această afirmaţie ar aparţine într-adevăr Părintelui Meyendorff. Am auzit-o atribuită mai multor oameni, inclusiv Părintelui Georges Florovsky.

mod? Fiindcă pot. Totul arată ca şi cum evlavia populară oferă pontifilor romani scuza de care au nevoie pentru a-şi exercita puterea de a defini infailibil noi dogme.

Influenţa evlaviei populare este observată în mod clar în impactul pe care apariţiile Mariei l-au avut asupra dezvoltării acestor doctrine. Brigita a avut viziuni cu Maica lui Dumnezeu care au confirmat doctrina Imaculatei Concepţii. Patru ani mai târziu de la promulgarea dogmei, Bernadette din Lourdes a avut viziuni în care o mică doamnă îi spunea: „Eu sunt Imaculata Concepţie"[230]. Numeroase apariţii ale Fecioarei au confirmat că ea este *Coredemptrix*.

Două lucruri trebuie subliniate în acest punct. Mai întâi de toate, în tradiţia ortodoxă sunt rare relatările despre viziuni şi apariţii. În ansamblu, literatura duhovnicească a Bisericii îi sfătuieşte pe creştini să fie cu foarte mare luare aminte în privinţa unor asemenea viziuni; există numeroase istorisiri despre monahi înşelaţi de viziuni ale „îngerilor". În orice caz, chiar dacă o viziune poate fi acceptată ca autentică – şi acest lucru se întâmplă rar – cu siguranţă, viziunile nu sunt considerate a fi o bază pentru definirea dogmei.

În al doilea rând, cei care au avut marea majoritate a acestor viziuni sunt copii (Bernadette, Fatima, Medjugordje). Aceştia intră într-o stare ca de transă, au o viziune a Maicii lui Dumnezeu şi li se transmit mesaje, inclusiv „secrete". În afara faptului că, de obicei, copiii sunt sensibili la sugestie şi cu greu pot fi consideraţi martori veridici, astfel de fenomene contravin trăirilor Sfinţilor din Biserica Ortodoxă. Cei din sânul Bisericii care au primit viziuni ale Maicii lui Dumnezeu sau ale Sfinţilor sunt, de obicei, asceţi, oameni cu experienţă. Adică persoane care s-au curăţit prin rugăciune şi nevoinţă ascetică.

Mai mult, noi nu cunoaştem precedente în istoria Bisericii ale faptului că Maica Domnului ar încredinţa „secrete". Întreaga poveste aduce mai degrabă cu francmasoneria decât cu spiritualitatea orto-

[230] Pelikan, *Mary*, p. 199.

doxă. O asemenea acceptare răspândită a viziunilor se poate produce doar când există o imensă lipsă de discernământ duhovnicesc.

Fatima

Înainte de a încheia acest capitol, dorim să spunem câteva cuvinte despre „profeţiile" de la Fatima, în principal din cauza impactului lor asupra relaţiilor dintre catolici şi ortodocşi[231]. În 1917, o tânără fată portugheză, pe numele ei Lucia, şi alţi doi veri de-ai săi au început să aibă viziuni ale Fecioarei. La un moment dat, Fecioara i-a spus Luciei că Primul Război Mondial se va încheia pe 13 octombrie. În realitate, nu s-a terminat pentru alte încă treisprezece luni[232]. În pofida acestei profeţii false – un semn universal cunoscută despre un fals profet – milioane de romano-catolici, printre ei Papii Pius al XI-lea, Pius al XII-lea şi Ioan Paul al II-lea, au considerat această viziune drept adevărată.

Pe lângă prezicerea incorectă, Maria i-a mai dat Luciei o serie de trei „secrete". Cel de-al treilea secret se află în posesia Vaticanului şi nu a fost dezvăluit în mod public, deşi se afirmă că Papa Ioan Paul al II-lea îl cunoaşte. Cel de-al doilea secret este cel care ne preocupă aici. Fecioara i-a spus Luciei că, dacă papa ar vrea să consfinţească Rusia Inimii sale Imaculate, atunci ea ar făgădui fără tăgadă convertirea Rusiei[233], lucru care s-ar întâmpla într-o perioadă de pace mondială.

Mai întâi de toate, nu mă pot abţine să nu comentez această bizară obsesie romano-catolică referitoare la membrele trupului, fie că este

---

[231] Pentru o introducere generală, vezi Graef, Partea a II-a, pp. 136-140. În timp ce are grijă să nu treacă cu vederea aceste povestiri ale viziunilor, Graef arată o mare reţinere în a le discuta. Este evident că le abordează *cum granus salis*.

[232] Graef, p. 139.

[233] Graef scrie: „Este dificil de înţeles de ce un act formal de convertire ar putea avea un asemenea impact enorm; aşa cum a arătat Pr. Martindale, «convertirea lumii nu a fost ataşată necondiţionat de Calvar»", p. 140.

Îndurerata şi/sau Imaculata Inimă a Mariei sau Sfânta Inimă a lui Hristos. O asemenea pietatea este foarte străină conştiinţei ortodoxe.

În al doilea rând, făgăduinţa necondiţionată de convertire a Rusiei ridică un semn de avertizare pentru ortodocşi. Papa Pius al XII-lea a consacrat Rusia Inimii Imaculate în 1952. Mai mult, Papa Ioan Paul al II-lea şi-a declarat credinţa în aceste viziuni. Ce altceva poate însemna aceasta decât că Roma aşteaptă ca neamul ortodox al Rusiei să se convertească la romano-catolicism? Mai mult, nu este nici un secret faptul că viziunile de la Fatima se află în spatele unei mari mişcări de activitate misionară în Rusia. Cam atât s-a ales din declaraţia că Roma doreşte doar „reunirea Bisericilor"! Roma nu doreşte reunirea, ci subjugarea.

În al treilea rând, făgăduinţa unei păci mondiale ar trebui să fie suficientă pentru ca cineva să-şi dea seama că aceste „profeţii" nu sunt de la Maica lui Dumnezeu, ci de la tatăl minciunii. Conform Scripturilor, sfârşitul veacurilor va veni însoţit de războaie şi de zvonuri de războaie (Mt. 24, 6). Pentru a fi mai exacţi, o scurtă perioadă de pace peste lume va interveni la un moment dat, dar nu va fi de la Maica lui Dumnezeu, ci de la Antihrist.

Pe scurt, „profeţiile" de la Fatima sunt iluzii demonice. Faptul că zeci de mii, dacă nu milioane de romano-catolici (inclusiv câţiva papi) au fost înşelaţi de acestea, este o mărturie că Duhul dreptei socotinţe (al discernământului) a părăsit Biserica Romano-Catolică. Dar cum ar putea fi altfel? Pentru că Biserica Romano-Catolică a fost cea care a subordonat şi marginalizat Duhul Sfânt prin dogma *Filioque*. Pentru că Biserica Romană a definit energiile Duhului drept efecte create, astfel deposedându-l pe om de posibilitatea părtăşiei directe la Dumnezeu, limitându-l la o înţelegere a mântuirii externă, legalistă şi negându-i posibilitatea îndumnezeirii. Biserica Romană a fost cea care a eliminat nevoia de a exista Duhul unităţii în Biserică prin organizarea sa având ca model Imperiul Roman, creând o organizaţie universală, politică, condusă de un singur monarh infailibil. Din aceste cauze, excesele devoţiunii mariane sunt inevitabile.

EPILOG

O notă pentru evanghelişti cu referire la Roma

Noi păstrăm nestricată Învăţătura Domnului, şi ne alipim strâns de Credinţa pe care El ne-a dat-o, şi o păzim de hulă şi micşorare ca pe o comoară împărătească şi ca pe un obiect de mare valoare, nici adăugând ceva, nici luând ceva din ea **(Patriarhii răsăriteni către Non-Juraţii englezi, 1718).**

Mai devreme sau mai târziu, protestanţii care sunt serioşi în privinţa credinţei lor – serioşi în ceea ce înseamnă a fi creştin şi membru al „Bisericii" – vor ajunge să privească dincolo de hotarele existenţei limitate a denominaţiunii lor pentru o spiritualitate mai profundă, o experienţă de închinare centrată pe Dumnezeu şi un simţ concret de a aparţine la o comunitate creştină istorică. În 1970, această căutare a dat naştere la o mişcare numită „evanghelism catolic", o acţiune pentru a-şi recupera moştenirea lor „catolică" pierdută, rămânând în continuare în rândul denominaţiunilor protestante[234].

Această mişcare a culminat odată cu întâlnirea a 46 de lideri evanghelişti în 1977. Rezultatul, numit „Chicago Call" (Apelul de la Chicago), a fost o provocare pentru lumea evanghelică de a privi trecutul mult mai serios şi de a recupera mai mult din trăirea tradiţională creştină care „a fost aruncată împreună cu apa de baie" în

[234] Cf. Donald G. Bloesch, *The Future of Evangelical Christianity: A Call for Unity Amid Diversity* (Garden City: Doubleday & Co., 1983), pp. 48-52.

timpul Reformei[235]. Însă, interesant este faptul că mai mulţi dintre semnatarii de seamă ai Apelului de la Chicago au descoperit că ei nu-şi puteau recupera „rădăcinile catolice" şi, în acelaşi timp, să rămână protestanţi. Unii au devenit ortodocşi, iar alţii, precum Thomas Howard, romano-catolici[236].

În timp ce voci evanghelice precum *Christianity Today* au încercat să trateze aceste convertiri drept căutări romantice utopice, numărul lor a continuat să crească[237]. Mai recent, s-au convertit doi proeminenţi luterani americani: (acum, Părintele) Richard John Neuhaus, autorul cărţii *The Naked Public Square*, a devenit romano-catolic, iar istoricul de la Yale, Jaroslav Pelikan, a devenit ortodox[238].

Pe scurt, a existat o tranziţie concretă, mai ales printre clerici şi intelectuali, dinspre protestantism înspre ceea ce ar putea fi socotită drept tradiţia catolică. Însă întrebarea cu care se confruntă protestanţii în căutarea tradiţiei catolice este: care Biserică o deţine? Biserica Romano-Catolică sau Biserica Ortodoxă?

---

[235] Textul Apelului de la Chicago poate fi găsit în Robert Webber, *Common Roots: A Call to Evangelical Maturity* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), pp. 251-256.

[236] Robert Webber şi Donald Bloesch sunt într-un anumit fel, remarcabili pentru încăpăţânarea lor de a rămâne în sânul acelor denominaţiuni protestante care sunt printre cele mai liberale din America. Webber este membru al Bisericii Episcopaliene, iar Bloesch, din câte ştiu, a rămas membru al Bisericii Unite a lui Hristos.

[237] Despre povestirea celor optsprezece pastori protestanţi care s-au convertit la Ortodoxie, vezi Peter Gillquist, Ed. *Coming Home: Why Prostestant Clergy Are Becoming Orthodox* (Ben Lomond, CA: Conciliar Press, 1992). Poate că cea mai faimoasă convertire a fost cea a lui Franck Scheffer, fiul răposatului teolog Francis Schaeffer. Vezi a sa *Dancing Alone: The Quest for Orthodox Faith in the Age of False Religion* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1994).

[238] Pelikan a fost primit în Biserica Ortodoxă pe 25 martie 1998 (Praznicul Bunei Vestiri) la Facultatea de Teologie ortodoxă Sf. Vladimir din New-York.

O NOTĂ PENTRU EVANGHELIŞTI CU REFERIRE LA ROMA

Pentru a ajuta pe evanghelici să realizeze o evaluare raţională a pretenţiilor rivale, ar fi folositor de examinat de ce unii evanghelişti aleg Romano-Catolicismul în defavoarea Ortodoxiei. În acest scop, să ne aplecăm asupra poveştii lui Scott Hahn şi a soţiei sale, Kimberly, aşa cum este ea relatată în cartea lor *Rome Sweet Home: Our Journey to Catholicism*[239]. Scott, un preot prezbiterian, şi soţia sa cu greu ar fi putut fi mai anti-catolici la începutul legăturii lor. Cu toate acestea, de la convertirea lor, au devenit apologeţi catolici renumiţi.

În special, doresc să mă axez pe părerea şi respingerea Ortodoxiei de către Scott. Pentru a explica aceasta, lui nu-i trebuie decât două paragrafe (din 182 de pagini), aşa că voi reproduce pasajul în întregime:

> „Astfel că am început să cercetez Ortodoxia. M-am întâlnit cu Peter Gilquist, un evanghelist convertit la ortodoxia antiohiană, pentru a asculta de ce a preferat el Ortodoxia şi nu Roma. Motivele sale mi-au întărit convingerea că protestantismul este greşit. Dar mai credeam, totodată, că apărarea de către el a Ortodoxiei în faţa Catolicismului era neavenită şi superficială. După o examinare mai atentă, am considerat numeroasele Biserici ortodoxe ca fiind divizate în sine fără speranţă, similar protestanţilor, exceptând faptul că ortodocşii erau divizaţi în funcţie de naţionalismele etnice; erau neamuri care se numeau greci, ruşi, ruteni, români, bulgari, unguri, sârbi şi aşa mai departe. Ei au coexistat împreună timp de veacuri, dar mai mult ca o familie de fraţi care şi-au pierdut tatăl.
>
> Studiul amănunţit m-a dus la concluzia că Ortodoxia era minunată prin Liturghia şi Tradiţia sa, dar stagnantă în privinţa teologiei. În paralel, am devenit convins că greşea din punct de vedere doctrinar, fiindcă respinsese anumite învăţături ale Scripturii şi ale Bisericii Catolice, în special articolul *Filioque* („şi de la Fiul"), care au fost adăugate Crezului de la Niceea. Pe lângă aceasta, respingerea papei drept cap al Bisericii părea a fi fundamentată mai degrabă pe raţiuni

[239] San Francisco: Ignatius Press, 1993.

politice imperiale decât pe fundamente teologice serioase. Asta m-a ajutat să înţeleg de ce, în toată istoria lor, creştinii ortodocşi au avut tendinţa de a slăvi Împăratul şi Statul în detrimentul Episcopului şi Bisericii (lucru cunoscut drept „cezaro-papism"). Am înţeles că Rusia culesese roadele acestei perspective ortodoxe în timpul secolului al XX-lea".

Deşi investigaţia lui Hahn asupra Ortodoxiei trebuie să fi fost mai adâncă decât a descris-o el în acest pasaj, este clar că nu a depus prea mult efort în această privinţă. Motivele sale pentru alegerea Romano-Catolicismului şi nu a Ortodoxiei par ca şi scoase dintr-un tratat anti-ortodox din secolul al XIX-lea.

Ortodoxie şi etnicism

Să începem cu întâlnirea sa cu Părintele Peter Gillquist[240]. Acum, eu îl cunosc pe Pr. Gillquist de mulţi ani, şi am numai admiraţie şi respect faţă de el. Totuşi, Pr. Peter însuşi nu ar pretinde vreodată că este teolog sau profesor. Aşadar, nu sunt surprins că Hahn a găsit cuvintele sale despre Romano-Catolicism mai puţin profunde. I-ar fi fost de mai mult folos să discute cu oameni care deţin o cunoaştere de primă mână a Romano-Catolicismului, precum Pr. Alexei Young[241] sau Pr. Theodore Pulcini[242].

Mai mult, Pr. Peter nu este un convertit la „ortodoxia antiohiană". Pur şi simplu nu există aşa ceva. Dânsul slujeşte în arhidioceza americană a Patriarhiei Antiohiei. Însă Ortodoxia este pretutindeni Ortodoxie, fie că este practicată de sirieni, ruşi, greci sau americani. Afirmaţia că „numeroasele Biserici ortodoxe (sunt)

---

[240] Pe lângă faptul că Hahn nu îi acordă respectul cuvenit Părintelui Peter, neprecizând şi funcţia ecleziastică, acesta îi scrie greşit şi numele.

[241] Vezi Alexei Young, *The Rush to Embrace* (Richfield Springs, NY: Nikodemos Orthodox Publication Society, 1996).

[242] Pr. Theodore are o mică broşură intitulată *Orthodoxy and Catholicism: What Are the Differencies?* (Ben Lomond, CA: Conciliar Press, 1995).

divizate în sine fără speranţă, similar protestanţilor, exceptând faptul că ortodocşii (sunt) divizaţi în funcţie de naţionalismele etnice" este, evident, absurdă. Este genul de clişeu folosit adesea de protestanţii şi de romano-catolicii care sunt prea leneşi pentru a realiza o investigaţie serioasă asupra problemei.

Diviziunea lumii ortodoxe în numeroase „Biserici naţionale" care se auto-guvernează are mai mult de-a face cu fenomenul naţionalismului specific Europei apusene şi cu amestecul ulterior al Puterilor occidentale (Marea Britanie, în particular) în treburile interne ale naţiunilor balcanice, şi mai puţin cu logica interioară a Ortodoxiei[243]. În timp ce naţionalismul a fost şi a rămas o problemă pentru Ortodoxie, sub nici o formă nu este *de esenţă* ortodoxă. În 1872, Biserica Ortodoxă a condamnat formal ca erezie teoria cum că Biserica ar trebui organizată mai degrabă după criteriul etnic decât după eparhiile teritoriale (*philetism*)[244].

Ceea ce Hahn omite să precizeze aici este că fiecare dintre aceste „Biserici naţionale" mărturiseşte una şi aceeaşi credinţă or-

---

[243] Pr. John Meyendorff observă: „În Grecia şi în celelalte ţări balcanice, Bulgaria, Serbia şi România, naţionalismul a fost, în general, promovat de o *inteligentia* educată în Apus şi orientată către Apus, care nu avea nici un interes real pentru Ortodoxie şi Biserică, cu excepţia folosirii ei pentru a-şi atinge scopurile seculare". "Ecclesiastical Regionalism: Structures of Communion or Cover for Separatism", publicată iniţial în *St. Vladimir's Theological Quaterly* 24 (1980), pp. 155-168. Republicat în Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, pp. 217-233 (226). Trebuie reţinut că acest eseu a fost iniţial scris pentru un colocviu ecumenist şi este departe de a fi „anti-occidental". Însă cititorul trebuie să fie atent: critica Pr. Meyendorff asupra regionalismului ortodox modern, şi opoziţia sa expresă la adresa conceptului de primat al Romei din acest articol, este parte a unui dialog intelectual şi nu poate sub nici o formă a fi interpretată ca o negare a fundamentelor ecleziologiei ortodoxe, care exclud concepte precum jurisdicţie universală. Vezi discuţia noastră despre primat, mai sus, în Capitolul 4.

[244] Vezi Meyendorff, "Ecclessiastical Regionalism...", p. 228.

todoxă, au una şi aceeaşi viaţă liturgică (în pofida diferenţelor de limbă şi de obiceiuri locale) şi menţin comuniunea euharistică deplină cu celelalte[245]. Faptul că nu toate se supun unui singur episcop dintr-o ţară străină, nu înseamnă că ei nu sunt uniţi în una

[245] Există două excepţii majore ale acestei unităţi ortodoxe universale. Prima se referă la calendarul Bisericii. În 1923, Patriarhul ecumenic Meletie Metaxakis (a cărui carieră a fost „colorată", ca să folosim un eufemism, şi a cărui legitimitate a alegerii este foarte îndoielnică) a abandonat calendarul tradiţional ortodox (iulian) şi a adoptat calendarul gregorian. Lăsând la o parte faptul că o schimbare de calendar a fost interzisă de sinoadele ortodoxe anterioare, acţiunea a fost îndeplinită fără consimţământul universal al Bisericilor Ortodoxe – o negare de facto a principiului sinodal al Bisericii. Ca să o spunem deschis, a fost rezultatul pretenţiilor papale asupra patriarhului. Schimbarea de calendar a fost adoptată de câteva (nu toate) Biserici locale, determinând schisme în Grecia, România şi Bulgaria, schisme care durează până în ziua de azi. Schimbarea de calendar – iar eu sunt membru al unei Biserici locale care foloseşte calendarul cel nou, gregorian – a fost un rău netrecător şi o nenorocire pentru Biserică. Însă, nu s-ar fi întâmplat niciodată dacă nu ar fi fost nesocotit foarte mult caracterul sinodal al Bisericii. Pentru o perspectivă nesimpatetică asupra patriarhului Meletie şi a schimbării de calendar, vezi Episcop Fotie de Triaditsa, "The 70th Anniversary of the Pan-Orthodox Congress in Constantinople" în *The Orthodox Church Calendar: In Defense of the Julian Calendar* (Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery, 1996), pp. 5-29. A doua excepţie de la unitatea ortodoxă este rezultatul direct al Revoluţiei bolşevice: diviziunea dintre Biserica Rusiei (Patriarhia Moscovei) şi Biserica Rusă din afară (sau „Sinodul"). Însă, o dată cu prăbuşirea Uniunii Sovietice, au început eforturile şi tentativele de refacere a acestei rupturi. Dar, pentru ca aceste chestiuni interne ale Ortodoxiei să nu hrănească orgoliul romano-catolicilor, ar trebui să arătăm că întreaga Reformă, cu ale sale sute de denominaţiuni, a debutat ca schismă în sânul Bisericii Romano-Catolice. Mai mult, există alte organizaţii bisericeşti care se pretind a fi adevăratul Romano-Catolicism, în special Vechea Biserică Catolică din Utrecht şi Biserica Catolică Naţională Poloneză.

Biserică Catolică. Este ridicol să asemeni diferitele Biserici locale cu diversele denominaţiuni protestante.

Acum, cu siguranţă că prezenţa în America a numeroase jurisdicţii suprapuse este o problemă majoră şi o sursă de scandal. Însă, trebuie reţinut că această situaţie tristă este rezultatul unor circumstanţe istorice particulare, mai presus de a putea fi controlate de cineva anume. Înainte de revoluţia bolşevică din 1917, America de Nord era *de facto* teritoriul misionar al Bisericii Rusiei. Pe lângă prezenţa dominantă a Bisericii Ortodoxe în Alaska (fost teritoriu rusesc), misionarii ortodocşi au mers spre sud, de-a lungul Coastei de Vest, în timpul secolului al XIX-lea[246].

Când au început să sosească ortodocşi din Europa de Est şi din cea Mediteraneeană, cei mai mulţi au intrat în grija structurii existente a Bisericii Rusiei. Primul episcop siriac în America, Rafael Hawaweeny, era, de fapt, episcop al Bisericii Ortodoxe ruse. În timp ce majoritatea comunităţilor greceşti menţineau o existenţă separată, aducând preoţi din Grecia, cererile lor în vederea numirii unor episcopi erau mereu refuzate, fiindcă existau deja episcopi ortodocşi aici, iar Bisericile Greciei şi ale Constantinopolului nu doreau să stabilească o ierarhie paralelă.

Însă revoluţia bolşevică a creat probleme nu doar pentru Biserica din Rusia, ci şi pentru cea din America. În haosul care a urmat, au fost întemeiate mai multe jurisdicţii ortodoxe, pe măsură ce comunităţile de imigranţi apelau la ajutorul Bisericilor mamă. Cu trecerea timpului, oamenii s-au obişnuit cu această procedură nelalocul ei. Astfel, de exemplu, poţi găsi într-un singur oraş o biserică ortodoxă „greacă", dar şi una „rusă" sau „sârbă".

---

[246] Pentru istoria misiunii din Alaska, dar şi pentru o tratare generală a misiologiei ortodoxe, vezi două excelente studii ale Pr. Michael Oleska: *Alaskan Missionary Spirituality* (New-York: Paulist Press, 1987) şi *Orthodox Alaska: A Theology of Mission* (Crestwood, NY: SVS Press, 1992).

Trebuie să se reţină faptul că, în ziua de astăzi, nimeni nu mai consideră normală această situaţie; nici măcar acceptabilă. Toate jurisdicţiile ortodoxe din această ţară sunt conştiente de faptul că situaţia este „necanonică". Desigur, dacă Ortodoxia ar fi avut un papă universal, el ar fi putut „rezolva" situaţia printr-un *fiat*. Apoi, din nou, el ar mai fi putut alcătui „infailibil" dogme stranii, obligând pe toată lumea să consimtă la ele sub pedeapsa excomunicării. Un anume grad de dezorganizare este preţul pe care Biserica îl plăteşte pentru faptul că nu a cedat ispitelor succesului şi ordinii lumeşti.

Cezaro-papismul

Desigur, au existat vremuri când Biserica a fost, mai mult sau mai puţin, constrânsă de puterile seculare, suferind mult datorită acestor interferenţe. Din acest motiv, comentariile lui Hahn despre cezaro-papism sunt atât de dureroase. A sugera că Biserica Ortodoxă a acceptat o stare de lucruri prin care împăratul hotăra politica Bisericii, şi aceasta în contrast cu situaţia din Apus, unde Roma pretindea supremaţia peste puterile temporare, dovedeşte o izbitoare ignoranţă în privinţa istoriei.

Canoanele ortodoxe interzic clar amestecul statului în chestiunile interne ale Bisericii. Asta nu înseamnă că împăraţii nu au încercat să se implice în treburile Bisericii – majoritatea au încercat, iar unii au reuşit mai mult decât alţii. Însă Biserica nu a acceptat vreodată aceasta ca pe o stare normală de lucruri. Calendarul Bisericii este plin cu sfinţi care au suferit enorm datorită refuzului lor de a se ralia politicii imperiale[247].

---

[247] „Însă cezaro-papismul nu a devenit un principiu acceptat în Bizanţ. Nenumăraţi eroi ai Credinţei au fost mereu slăviţi fiindcă s-au opus împăraţilor eretici. Imnuri care se cântă în Biserică îl laudă pe Vasile fiindcă nu s-a supus lui Valens, pe Maximus pentru mucenicia sa în timpul lui Constans, şi pe nenumăraţi monahi care s-au opus împăraţilor iconoclaşti în secolul al VIII-lea. Aceste laude liturgice au fost suficiente pentru a apăra principiul potrivit căruia împăratul trebuia să apere, nu să defineas-

E multă ironie aici. De departe, cel mai mare impuls pentru reunirea cu Roma, înainte de căderea Constantinopolului, a fost determinat de raţiuni politice *imperiale*. Refacerea comuniunii dintre Ortodoxie şi Biserica Romei era în interesul împăratului datorită avantajelor politice pe care le-ar fi adus[248]. Aşa-zisele „sinoade de unire" de la Lyon (1247) şi Florenţa (1439) au fost promovate de împărat, dar amândouă au fost respinse de poporul credincios ortodox. În condiţiile în care consideraţiile despre cezaro-papism ale lui Hahn ar fi fost corecte, atunci Biserica ar fi trebuit să se supună conştiincioasă politicii imperiale, iar Roma şi Ortodoxia să fie în comuniune acum!

Adevărul este că singurul loc din lumea ortodoxă unde cezaro-papismul a fost aproape să devină o realitate acceptată este Rusia, ulterior reformelor lui Petru „cel Mare". Petru a desfiinţat funcţia de patriarh, şi-a instalat propriul guvernator *oberprocurator* pentru

---

că credinţa creştină". John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New-York: Fordham University Press, 1983), p. 6.

[248] „Începând cu secolul al XIII-lea, toate tratativele de unificare au fost duse, de către papi şi împăraţi, într-un context în care politicul prevala asupra religiosului, Biserica bizantină rămânând, de fapt, în afara dialogului. Deja, în acea vreme, apusenii nutreau adesea idei cu totul false despre „cezaro-papismul" bizantin şi credeau că este de ajuns să fie convertit împăratul pentru ca Biserica să-l urmeze. Papalitatea a obţinut în 1369, în acest spirit, convertirea personală a lui Ioan al V-lea. Până în ziua de azi, „cezaro-papismul" e adesea considerat ca fiind la originea „schismei bizantine", ori, din punct de vedere istoric este de netăgăduit faptul că începâbd cu secolul al XI-lea, împăraţii au fost tot timpul favorabili unificării, din pricina interesului politic pe care-l reprezenta, şi au încercat să o impună prin toate mijloacele, folosind chiar şi forţa armată. Acestei unificări, Biserica, începând cu Mihail Cerularie, i se opunea în numele adevăratei credinţe. Contând în mod constant pe arbitrariul imperial pentru obţinerea unificării, papii se bizuiau pe un cezaro-papism care, de fapt, nu exista". Meyendorff, *Orthodox Church*, pp. 59-60.

chestiunile religioase, care să supravegheze Sfântul Sinod, şi, efectiv, a făcut din Biserică un departament al statului. Nu este nici o îndoială în privinţa faptului că aceasta a slăbit considerabil Biserica şi a contribuit la inabilitatea sa de a se opune cu succes revoluţiei comuniste[249]. Însă, ceea ce istoricii ne-ortodocşi omit mereu, este faptul că reformele lui Petru erau inspirate de relaţiile biserică-stat pe care le observase acesta în principatele din Germania şi Scandinavia. Astfel, cezaro-papismul petrin din Rusia a fost rezultatul direct al influenţelor occidentale, non-ortodoxe[250]. Comentariul lui Hahn cum că suferinţele Bisericii ruse sub regimul sovietic au fost

---

[249] Patriarhatul a fost restabilit într-un sinod general ţinut pur şi simplu în timpul revoluţiei din octombrie. Din nefericire, reformele au venit prea târziu pentru a-i opri pe comunişti să pună mâna pe conducere. Interesant este faptul că patriarhul nou-ales, Sfântul Tihon, fusese Arhiepiscop al New-York-ului, supraveghind misiunea americană înainte de alegerea sa. Pentru o istorie a mişcării de reformă înainte de revoluţie, vezi James W. Cunningham, *A Vanquished Hope: The Movement for Church Renewal in Russia, 1905-1906* (Crestwood, NY: SVS Press, 1981).

[250] Cf. Pr. Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, Part One; Vol. 5 în *The Collected Works of Georges Florovsky*, tr. by Robert Nichols (Belmont, MA: Nordland, 1979). „Petru a dorit să organizeze o astfel de administraţie precum cea poruncită de ţările protestante. O astfel de reorganizare era în deplin acord cu percepţia propriei sale autorităţi şi urma îndeaproape concepţia sa generală deşpre autoritatea de stat ca „voinţa monarhului". De asemenea, era în acord cu opinia sau percepţia sa religioasă personală. Modul de gândire al lui Petru era în întregime cel specific unui om al lumii Reformei, chiar dacă îşi păstrase pentru viaţa privată un mare număr de obiceiuri şi impulsuri specifice trecutului moscovit" (pp. 117-118). „Reorganizarea a rămas un act de coerciţie seculară, obligând corpul Bisericii să se ofilească, dar fără a găsi vreun răspuns înţelegător în adâncurile conştiinţei Bisericii" (p. 120). „Cugetul şi conştiinţa Bisericii niciodată nu a acceptat, conştientizat sau obişnuit cu acest cezaropapism, deşi anumiţi oameni ai bisericii şi conducători s-au supus. Plinătatea mistică a Bisericii a rămas nevătămată" (p 121).

fructul unei „concepţii ortodoxe", este pe cât de stupid, pe atât de insultător.

Înainte de a părăsi subiectul relaţiilor biserică-stat, să reflectăm asupra următoarelor cuvinte:

> „Ar fi imposibil ca el să fie corupt de cineva, fiindcă el este catolic în credinţă, rege în putere, un pontif în propovăduire, un judecător prin dreptate, un filozof prin studiile liberale, un model în moravuri"[251].

Un panegiric către un împărat roman scris de un episcop ortodox clevetitor? Mă îndoiesc. Această laudă a fost scrisă de Alcuin în cinstea lui Carol cel Mare, uzurpatorul franc, încoronat drept „sfânt împărat roman" de papa Leon al III-lea în anul 800.

Încoronarea lui Carol cel Mare este adesea citată drept un exemplu al supremaţiei papale peste puterile temporale. De fapt, în realitate, Biserica din Europa de Apus a devenit o parte a sistemului feudal german, cu clerici desemnaţi şi investiţi de conducătorii laici. Simonia a devenit o chestiune obişnuită. Situaţia nu s-a schimbat până la Reformele gregoriene din secolul al XI-lea. Însă, nici chiar atunci pretenţiile de supremaţie papală peste cele temporale nu s-au potrivit mereu cu realitatea. Pelikan observă:

> „Ceea ce cărţile de istorie numesc «controversa investiturii» nu a fost doar apărarea de către biserică a propriului drept de a selecta şi a-şi instala episcopii. A fost, de asemenea, apărarea statului în faţa pretenţiilor bisericii. Papa pretindea dreptul de a-l depune pe împărat şi, în controversa investiturii, el chiar a încercat să facă acest lucru. În mod repetat, papa şi împăratul s-au ciocnit în privinţa limitelor propriilor jurisdicţii. Apogeul puterii papale de sub Inocentius al III-lea (m. 1216) a fost urmat, în mai puţin de un secol, de exilul papei la Avignon şi de istoria umilitoare a papalităţii din timpul secolelor al XIV-lea şi al XV-lea. În tot acest timp, papa a pretins autoritatea asupra statului cât şi asupra bisericii, dar realităţile dinlăuntru erau

[251] Citat în Pelikan, *Growth*, pp. 51-52.

pentru mulţi o dovadă că el nici măcar nu putea conduce biserica"[252].

În mod clar, lectura istoriei Bisericii făcută de Hahn este atât selectivă, cât şi părtinitoare. Încă din vremea în care lui Iisus I-a fost arătată o monedă romană şi a fost întrebat despre taxă, creştinii au încercat să ajungă la un acord pentru o relaţie cuvenită cu statul. Nimeni – din Apus sau Răsărit – nu a găsit soluţia perfectă. Totuşi, nu e mai puţin adevărat că o soluţie perfectă nu este cu putinţă în această lume, pentru că Împărăţia lui Dumnezeu „nu este din această lume" (In 18, 36).

Teologia

Prin comentariul său referitor la teologia ortodoxă, Hahn trece de la absurd la ireal: „Studiul amănunţit m-a dus la concluzia că Ortodoxia era minunată prin Liturghia şi Tradiţia sa, dar stagnantă în privinţa teologiei sale". Dacă alternativa la „stagnant" înseamnă a schimba Crezul (prin *Filioque*), a te îngrijora pentru faptul că vei merge într-un loc care nu există (Purgatoriul), a plăti bani ca să nu mergi într-un loc care nu există (indulgenţele), a o transforma pe Fecioara Maria în ceva de felul unui super-om (o *Coredemptrix* [co-răscumpărătoare, n. trad.] concepută imaculat), şi a face ca episcopul unui oraş să devină un potentat infailibil, cu autoritate universală, deţinând suveranitatea spirituală şi politică, atunci Ortodoxia va rămâne cu bucurie stagnantă.

Comicul în legătură cu comentariul lui Hahn vine din faptul că sună a ceva la care ne-am fi aşteptat din partea ultra-liberalului Episcop episcopalian John Spong – desigur, alături de o referire

---

[252] Jaroslav Pelikan, *The Riddle of Roman Catholicism*, p. 44. Cel puţin un autor romano-catolic consideră amestecul Bisericii în puterea seculară drept o tragedie: „Dar, din momentul în care papii au intrat în arena temporală, lanţuri grele şi crâncene au apăsat regatul lor bisericesc". Malachi Martin, *The Decline and Fall of the Roman Church* (NY: Putnam, 1981), p. 14.

„superioară" la „minunata" liturghie ortodoxă. „Dezvoltarea doctrinei" este scuza folosită de romano-catolici pentru a justifica fiecare schimbare, de la *Filioque* la infailibilitatea papală. Cu toate acestea, liberalii cred, de asemenea, că modernismele lor se justifică prin noţiunea de progres. La o analiză finală, care este diferenţa reală dintre „îmbunătăţirile" făcute de Biserica Romano-Catolică şi „îmbunătăţirile" unor liberali precum Spong?[253]

Similarităţile dintre un romano-catolic conservator, precum Hahn, şi un protestant liberal precum Spong, sunt mai mult decât superficiale. În introducerea sa clasică făcută Ortodoxiei, Episcopul Kallistos Ware îl citează pe teologul rus din secolul al XIX-lea, Alexis Homiakov:

> „Toţi protestanţii sunt cripto-papişti. Pentru a folosi limbajul concret al algebrei, întregul Apusul nu cunoaşte decât un datum *a*; fie că este precedat de semnul pozitiv +, în privinţa romanilor, fie de cel negativ -, în privinţa protestanţilor, *a* rămâne la fel"[254].

Astfel, romano-catolicismul şi protestantismul nu sunt decât cele două feţe ale aceleiaşi monede. Pot prezenta faţete diferite, dar substanţa care stă la baza lor este aceeaşi.

Aceasta explică de ce mulţi protestanţi conservatori sunt atraşi de Roma. Apartenenţa la Roma le permite să depăşească inconsistenţele moştenite ale protestantismului fără a abandona presupozi-

---

[253] Hahn şi-a adăugat numele pe o listă de petiţionari romano-catolici care-i cereau papei să o declare pe Fecioara Maria „Coredemptrix". El, împreună cu alt profesor de la Universitatea Franciscană din Steubenville, au pregătit trei discuţii audio despre doctrină. Conform avertismentului de pe casetă: „Scott explică cum Maria a fost o piatră de poticnire în convertirea sa, şi de ce, ca proaspăt catolic, a fost reluctant în a susţine noua dogmă mariană. Apoi, arată cum această dogmă captează importanţa vitală a Mariei, mai ales că se apropie noul mileniu, despre care Papa Ioan Paul al II-lea anticipează că va fi «o nouă primăvară» pentru Biserică". Dacă noul mileniu cere noi dogme, atunci, la fel de bine, poate să ceară şi un nou cod de morală?

[254] Timothy (Kallistos) Ware, *The Orthodox Church*, p. 9.

ţia fundamentală a protestantismului, conform căreia creştinismul este o ideologie derivată dintr-un text[255].

Sola Scriptura este extrem de ilogică. Cunoscuta zicală protestantă „Dacă Biblia o spune, aşa trebuie să fie" nu are nici un sens, strict vorbind, fiindcă Biblia nu „spune" nimic. Este un text şi, ca oricare alt text, trebuie interpretat. O carte infailibilă este folositoare doar dacă ai un interpret infailibil, punct în care intervine papa. Unde se adună doi sau trei protestanţi, ai patru sau cinci interpretări diferite ale Bibliei. Când ai însă de-a face cu un papă infailibil, trebuie să te descurci cu o singură interpretare, ceva de genul „Dacă Papa o spune, aşa trebuie să fie"[256].

Am discutat deja motivele pentru care dogma romano-catolică a papalităţii este fundamental incompatibilă cu credinţa ortodoxă, aşa că nu voi mai relua problema aici. Însă, doresc să subliniez unitatea fundamentală dintre romano-catolicism şi protestantism. Soţii Hahn nu s-au convertit la nimic, de fapt; ei doar au schimbat o formă de religie raţional-autoritaristă cu o alta de acelaşi fel.

Hahn şi alţi apologeţi catolici se străduiesc mult să demonstreze că romano-catolicismul (atât elementele care fac parte din tradiţia catolică, dar şi cele specifice Bisericii Romano-Catolice) sunt fundamentate pe Cuvântul lui Dumnzeu, atât în forma scrisă, cât şi în cea rostită. Chiar dacă o dogmă nu poate pretinde că deţine o istorie neîntreruptă de la Apostoli (i.e. Imaculata Concepţie sau infailibilitatea papală), ea poate fi considerată „scripturistică" dacă poate fi dedusă logic din Biblie[257]. Această metodă teologică – a deduce o dogmă dintr-un text – este moştenirea comună a catolici-

---

[255] Dezvolt această idee în *The Way: What Every Protestant Should Know About the Orthodox Church* (Salisbury, MA: Regina Orthodox Press, 1998).

[256] Desigur, papii au fost în dezacord unii cu alţii. Aceasta implică, din nou, că nu există anti-papi, făcând dificil de spus cine este cu adevărat pontiful infailibil.

[257] Folosesc aici „dedus" cu sensul general, altul decât cel din logica formală. Majoritatea acestor „deduceri" sunt, de fapt, *inducţii*, fiindcă foarte puţini le-ar putea considera a fi *necesare* logic.

lor şi a protestanţilor, chiar şi a acelor protestanţi care se consideră a fi cei mai anti-catolici.

În acest punct, permiteţi-mi să reamintesc faptul că Ortodoxia nu este, sub nici o formă, *fundamentată* pe Biblie. Nici nu se *fundamentează*, nici nu *derivă* dintr-un corp de texte orale care circulă paralel cu Biblia. Biserica Ortodoxă este Trupul viu al lui Hristos – experienţa vie în istorie a unirii dintre omenire şi Dumnezeu în Persoana divino-umană a Unului Născut. Cuvântul lui Dumnzeu nu este o carte, ci o Persoană. Proorocii, atât ai Vechiului Legământ cât şi ai celui Nou, sunt aceia care au văzut, auzit şi atins Cuvântul Vieţii[258]. Dumnezeieştile Scripturi şi scrierile Sfinţilor sunt *mărturia* scrisă a acestei experienţe, dar nu sunt *sursa* ei.

Astfel, dogmele adevărate şi false nu sunt cercetate în funcţie de faptul dacă pot fi sau nu deduse logic din textul Bibliei sau din cel al scrierilor unui anume Părinte al Bisericii – oricine poate „deduce" absolut orice din Biblie, aşa cum Protestantismul ne-a demonstrat de câteva mii de ori – ci dacă pretinsa dogmă constituie sau nu un martor credincios sau semn al comuniunii dintre Dumnzeu şi om, aşa cum este experiată de Biserică. Astfel, Ortodoxia respinge dogmele romano-catolice, precum cele ale infailibilităţii papale şi purgatoriului, nu fiindcă nu pot fi „deduse" dintr-un verset biblic, sau din vreun citat patristic, ci fiindcă fac o minciună din experienţa de comuniune a Bisericii cu Dumnezeu, în Hristos. Falsele dogme sunt *false mărturii*. Ele derivă din şi conduc la *hristoşi falşi*[259].

---

[258] Cf. 1 In. 1, 1.

[259] „În consecinţă, când ereticul pune mâna pe «credinţa tradiţională», el pune mâna pe vieţile credincioşilor, pe a lor *raison d'être*. Erezia este, în acelaşi timp, o hulă adusă lui Dumnezeu şi un blestem pentru om. Acesta este motivul pentru care întregul trup şi sănătatea duhovnicească şi sensibilitatea Ortodoxiei a reacţionat de la început împotriva infecţiei nimicitoare a ereziilor". Arhimandrit Vasilios, *Hymn of Entry*, p. 21.

Evangheliştii care caută tradiţia catolică, trebuie să înţeleagă că Ortodoxia nu este doar o structură ecleziastică alternativă la Biserica Romano-Catolică. Biserica Ortodoxă prezintă o abordare fundamentală diferită a teologiei, fiindcă ea deţine o experienţă a lui Hristos şi a vieţii în El fundamental diferită. Ca să o spunem deschis, ea cunoaşte un alt Hristos decât Biserica Romano-Catolică.

Consideraţii finale

M-am convertit la Ortodoxie fiindcă am văzut în teologia şi viaţa Bisericii Ortodoxe o mărturie pură a adevărului – adevărul propriei mele fiinţe create după chipul lui Dumnezeu[260]. Nu era o chestiune de supunere faţă de o autoritate exterioară, ci de recunoaştere şi de îmbrăţişare a adevărului realităţii în sine.

Fără îndoială, Biserica Romano-Catolică este mai mare şi mai bine organizată decât Biserica Ortodoxă. Fără îndoială, actuala liturghie romană este mai „accesibilă" americanilor moderni decât lungile slujbe cântate ale Bisericii Ortodoxe[261]. Nici nu poate fi negat faptul că Romano-Catolicismul este mai uşor de înţeles din punct de vedere intelectual, fiind aşezat temeinic pe un puternic sistem raţional. Însă, nimic din toate acestea nu fac ca Romano-Catolicismul să fie adevărat. Domnul nostru a spus: „Eu sunt Adevărul". El nu a spus: „Eu sunt Eficienţa şi Comoditatea".

Când am renunţat la Protestantism şi am îmbrăţişat Ortodoxia, implicit, am renunţat şi la Romano-Catolicism, fiindcă Romano-Catolicismul şi Protestantismul sunt cu adevărat două feţe ale aceleiaşi monede. Când am abandonat noţiunea eretică de *Sola Scriptura*, am abandonat, de asemenea, presupoziţia că Creştinismul este o

---

[260] Prezint convertirea mea în detaliu, în cartea *The Way – What every Protestant should know about the Orthodox Church*. Regina Orthodox Press, Salisbury, MA 1997 (ed. rom. Calea de la Protestantism la Ortodoxie, Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2010)

[261] Aceasta se datorează nu în mică măsură micşorării continue a Mesei romane iniţiată de Conciliul Vatican II.

ideologie care poate fi derivată dintr-un text. Când am renunţat la rolul meu de papă infailibil protestant, interpretând Biblia după ideile mele proprii, am renunţat, de asemenea, şi la fantezia că ar mai putea exista şi un alt papă infailibil.

Pentru a formula altfel: nu mă satisfăcea să caut un protestantism reambalat într-o haină sentimentală. Căutam o viziune adevărată a credinţei creştine, şi am aflat această viziune în Ortodoxie. Desigur, ce era nou pentru mine era de fapt *cea mai veche* expresie a Creştinismului. Ortodoxia a fost religia Bisericii primare – chiar şi la Roma – înainte ca papa să devină un suveran infailibil, înainte ca purgatoriul să fie populat cu milioane de suflete care încearcă să scape de păcate, sperând că unele din „meritele prisositoare" ale Sfinţilor le-ar putea deschide calea.

Dacă vreţi să ştiţi cum era viaţa în Biserica primară, priviţi la Biserica Ortodoxă din zilele noastre. Ea mărturiseşte încă Crezul niceeo-constantinopolitan fără modificări, încă botează prin întreita scufundare[262], păstrează încă drept zile de post Miercurea şi Vinerea[263], respectă cu stricteţe Postul Mare şi cel al Naşterii Domnului[264], şi săvârşeşte încă Sfânta Liturghie într-un chip foarte asemănător cu cel din veacul al VI-lea[265].

---

[262] Copiii romano-catolici sunt norocoşi că-şi udă doar vârful capului. Unde scrie în Evanghelii că Domnul i-a îndemnat pe Ucenicii Săi să „stropească toate neamurile"?

[263] Chiar şi obiceiul faimos de a mânca peşte vinerea (fără a consuma alt tip de carne sau lactate, n. trad.) a fost în mare parte abandonat de romano-catolici, cel puţin în Statele Unite.

[264] Tot mai mult, postirea în Biserica Romană a fost redusă la „a dărui ceva" în timpul Postului Mare.

[265] Aceasta contrastează evident cu messele populare, messele mariachi, messele polka, chiar şi messele cu clovni, care au devenit embleme ale Bisericii Romane moderne de la Vatican II. Într-adevăr, cultul modern romano-catolic seamănă din ce în ce mai mult cu „slujbele pentru nehotarâţi" [seeker services] dedicate în special generaţiei anilor '60 [baby boomers], la modă acum în randul protestanţilor. (Pentru ca citito-

Pe scurt, Ortodoxia este ceea ce *era* Romano-Catolicismul. Însă, dacă tu cauţi o versiune a creştinismului „nouă şi îmbunătăţită", atunci, fie că rămâi protestant sau romano-catolic, contează prea puţin. Găseşte o biserică sau o parohie care îţi împlineşte nevoile şi se potriveşte stilului tău de viaţă, una în care să te simţi confortabil – o biserică cu o sală de gimnastică ar fi cea mai bună.

Însă, dacă tu cauţi cu adevărat să te întâlneşti cu Dumnezeu cel viu, atunci uită de toate gândurile şi de confortul vieţii. Caută adevărul şi nu te mai preocupa de altceva. Eu îţi pot spune că vei afla adevărul în Biserica Ortodoxă. Aici Îl vei întâlni pe Dumnezeu. Aici vei găsi îndrumarea de care ai nevoie pentru tămăduirea şi mântuirea sufletului tău.

---

rul român să înţeleagă cum se desfăşoară şi care este 'duhul' acestor messe aniversare catolice, îl invităm să vizioneze micul film postat la adresa http://www.youtube.com/watch?v=MI5fQVzgslk, precum şi altele ce se găsesc pe aceeaşi pagină. n.tr.)

ANEXE

ANEXA I

Scrisoare către Patriarhul Constantinopolului

Scrisoarea de protest trimisă patriarhului ecumenic Bartolomeu de Sfânta Comunitate a Muntelui Athos cu referire la „Acordul de la Balamand" din 1993[266].

Sanctității Sale, Patriarhul ecumenic, Părintele şi Stăpînul nostru, Bartolomeu

Prea Sfințite Părinte şi Stăpîne,

Unirea Bisericilor sau pentru a vorbi mai precis, revenirea heterodocşilor la Biserica noastră, sfântă, sobornicească, apostolească şi ortodoxă este o dorință firească a noastră, ca să se împlinească rugăciunea Domnului: Toți să fie una (In. 17,21), rugăciune pe care o primim şi o împărtăşim total în sensul ei ortodox. După cum scrie profesorul I. Romanides: „Hristos se roagă aici pentru ca ucenicii Lui şi ucenicii ucenicilor Lui să fie una în perspectiva slavei Sale încă din această viață, ca mădulare ale Trupului Său, adică ale Bisericii..."[267].

---

[266] Această scrisoare a apărut inițial, în greacă, în Orthodoxos Typos, 18 Martie, 1984; pentru textul complet al Acordului de la Balamand vezi Eastern Churches Journal, vol. 1, No 1. Traducerea în română a scrisorii a fost luată de pe site-ul: http://ortodox0.tripod.com/id3.html

[267] Pentru a completa gândul autorului continuăm pragraful aici: „care va fi instituită la Cincizecime şi ai cărei membrii vor fi luminaţi şi slăviţi în această viaţă... Astfel au înţeles Părinţii această rugăciune... Cu siguranţă, nu este o rugăciune pentru unirea Bisericilor... care nu au nici cea mai mică idee despre îndumnezeire (theosis) şi despre cum să o atingă în

Iată de ce, de fiecare dată când creştinii heterodocşi ne vizitează, deşi îi primim cu dragoste în Hristos şi le oferim ospitalitate, conştientizăm totuşi cu durere despărţirea noastră în credinţă şi imposibilitatea de a lega relaţii ecleziale cu ei.

Schisma dintre ortodocşi şi anticalcedonieni şi apoi cea dintre ortodocşi şi occidentali constituie o adevărată tragedie, cu care nu trebuie să ne obişnuim şi s-o acceptăm liniştiţi şi resemnaţi.

Aşadar, înţelegem eforturile care vizează unirea numai atunci când sunt făcute cu frica lui Dumnezeu şi în acord cu tradiţia ortodoxă, cînd ele nu rezultă în nici un caz din micşorarea sau anularea dogmelor ortodoxe şi nici din indiferenta toleranţă faţă de mărturisirile strâmbe ale heterodocşilor - pentru că o astfel de unire nu va fi o unire întru Adevăr, şi ca atare nu va fi niciodată acceptată cu adevărat de Biserică, nici binecuvântată de Dumnezeu. Aşa cum spun Sfinţii Părinţi: „Binele nu e bine decât când e bine făcut".

Dimpotrivă, o astfel de falsă unire ar provoca noi schisme, noi dureri şi diviziuni în trupul astăzi unit[268] al Ortodoxiei. În această privinţă am spune că, în faţa marilor schimbări care s-au produs în ţările de tradiţie ortodoxă şi în faţa violentului curent care se manifestă sub diferite forme la scară mondială, Biserica Ortodoxă, care este una, sfântă, sobornicească şi apostolească, ar trebui, pe de-o parte, să consolideze coeziunea Bisericilor locale, având grijă de membrii ei răniţi şi restabilindu-i spiritual, şi, pe de altă parte, con-

---

această viaţă". Dintr-o pledoarie împotriva Acordului de la Balamand scrisă de renumitul teolog ortodox Părintele Ioannis S. Romanides, <fost> profesor de teologie la St. John Damascene Orthodox Theological School, Balamand, Liban; profesor emerit al Universităţii din Tesalonic, Grecia; profesor al Facultăţii de Teologie Ortodoxă Holy Cross, Brookline, MA.

[268] În textul grecesc care a apărut în *Orthodox Typos* există o aparentă greşeală tipografică şi acest cuvânt este redat simplu, „unit", deşi contextul propoziţiei întregi sugerează în mod clar cuvântul „neunit".

ştientă de ea însăşi, să predice puternic şi limpede, umanităţii decăzute, puterea mântuitoare, harul unic care-i aparţine.

În acest duh urmărim, atât cât ne permite angajamentul monahal, manifestările şi dialogurile mişcării numită ecumenică şi constatăm când divizarea cuvântului adevărului, când compromisurile şi concesiile în chestiuni fundamentale de credinţă.

I. Aşadar, actele şi declaraţiile reprezentanţilor Bisericilor ortodoxe ne-au pricinuit o adâncă mâhnire, pentru că sunt lucruri nemaiauzite şi total contrare credinţei noastre.

Menţionăm mai întâi cazul Prea Fericitului Patriarh al Alexandriei, care a declarat cel puţin de două ori că noi, creştinii, ar trebui să-l recunoaştem pe Mahomed ca profet! - şi nimeni până astăzi nu l-a criticat pe acest Patriarh aşa de grav rătăcit, care a continuat să conducă destinele Bisericii sale ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat[269]. Părăsim, deci, limitele sincretismului pancreştin şi intrăm în sincretismul tuturor religiilor!

În al doilea rând, vă aducem la cunoştinţă cazul Patriarhului Antiohiei care, fără consimţământul unanim ortodox, a intrat în comuniune liturgică cu anticalcedonienii[270] Antiohiei, fără să se fi găsit cea mai mică soluţie la foarte gravele probleme ale acceptării lor de către Sinoadele ecumenice posterioare Sinodului III şi, mai ales, Sinodului de la Calcedon, care constituie o temelie de nezdruncinat a Ortodoxiei. Din nefericire, nici în acest caz n-am văzut proteste din partea vreunei Biserici ortodoxe.

---

[269] Patriarhul Partenie a murit. Să se ia aminte faptul că creştinii din Egipt se confruntă cu persecuţii îngrozitoare din partea majorităţii musulmane. Aceasta nu poate scuza declaraţia absurdă – chiar hulitoare – a patriarhului, dar, cel puţin oferă un oarecare context.

[270] Aceasta este o chestiune extrem de spinoasă. Deşi pare că Biserica Antiohiei a autorizat o anumită intercomuniune cu Biserica Siriei (iacobită) în câteva aspecte, ***nu*** a fost realizată unirea Bisericilor şi deplina lor comuniune

Dar motivul cel mai serios de neliniște este brusca și inadmisibila schimbare de atitudine a ortodocșilor, așa cum reiese din conținutul declarației comune de la Balamand din iunie 1993 a Comisiei mixte pentru dialog între ortodocși și romano-catolici, care adoptă teze antiortodoxe și asupra căreia ținem în mod special să atragem atentia Sanctității Voastre.

Pentru a începe, se cuvine să recunoaștem că declarațiile pe care Sanctitatea Voastră le-a dat din când în când în privința uniatismului, considerat un obstacol de neocolit în calea dialogului dintre ortodocși și romano-catolici - ne-au liniștit.

Textul în cauză dă, cu toate acestea, impresia că declarațiile Voastre au fost ocolite, că uniatismul beneficiază de amnistie și se vede chiar invitat la masa Dialogului Teologic, în ciuda respingerii categorice din partea Conferinței panortodoxe din Rodos:

„Iată de ce am hotărât să pretindem, ca o condiție prealabilă pentru reluarea dialogului, ca toți agenții și propagandiștii uniatismului de la Vatican să fie îndepărtați definitiv din țările ortodoxe, și ca toate Bisericile numite unite să fie supuse și încorporate Bisericii Romei, deoarece uniatismul și dialogul sunt absolut incompatibile".

Pentru a ne justifica neliniștea, vom aduce ca dovadă, între altele, articolul Înalt Prea Sfințitului mitropolit Demetriados K. Hristodulos, apărut în Biserica Pireului, din care vom cita câteva fragmente.

II. Dar tezele ecleziastice ale acestui document provoacă încă un și mai mare scandal, Sanctitate. Vom menționa rătăcirile cele mai strigătoare la cer.

Citim în articolul 10:

„Ca reacție la Biserica Catolică ce, pretinzându-se unica depozitară a mântuirii, își exersa eforturile misionare în detrimentul ortodocșilor - Biserica Ortodoxă, la rîndul ei, a adoptat aceeași concepție, potrivit căreia numai la ea se găsește mântuirea. Pentru a asigura mântuirea «fraților rătăciți», ajungea chiar să-i reboteze pe creștini, uitând exigențele libertății religioase a persoanelor și a

actelor de credinţă, exigenţe la care epoca respectivă era puţin sensibilă".

Noi, ortodocşii, nu vom putea admite niciodată un astfel de punct de vedere, dat fiind faptul că Sfânta noastră Biserică Ortodoxă nu a început să se creadă singura depozitară a mântuirii ca reacţie la uniatism, ci cu mult înainte de el, încă din epoca în care, din motive dogmatice, s-a produs schisma. Biserica Ortodoxă nu i-a aşteptat pe uniaţi pentru a înţelege că ea este continuatoarea autentică a Bisericii una, sfântă, sobornicească şi apostolească a lui Hristos, pentru că ea a avut întotdeauna conştiinţa că papismul e o erezie.

Dacă n-a folosit prea des acest termen de „erezie", a făcut-o dintr-un motiv explicat de Sfântul Marcu al Efesului: „Latinii nu sunt numai schismatici, ci eretici, iar dacă Biserica n-a proclamat acest lucru foarte clar a fost pentru că naţiunea lor era mult mai numeroasă şi mai puternică decât a noastră... înaintaşii noştri n-au vrut să-i zdrobească pe latini ridiculizându-i şi stigmatizându-i cu numele de eretici pentru că deşi îi asteptau să se întoarcă, făceau toate eforturile să le menajeze prietenia".

Atunci când uniaţii şi misionarii Romei au năvălit în Anatolia noastră pentru a-i converti, mai ales prin mijloace dubioase, pe ortodocşii slăbiţi de grele încercări - tactică mult folosită şi astăzi de ei, Ortodoxia a trebuit să predice adevărul nu pentru a face prozelitism de tip roman, ci pentru a-şi proteja turma.

Astfel, Sfântul Fotie a denunţat de mai multe ori Filioque ca o erezie şi pe adepţii ei ca rău-mărturisitori (kakodocşi).

Sfântul Grigorie Palama spune despre occidentalul Varlaam că, venit la Ortodoxie, n-a arătat „ca să spunem aşa nici un semn de sfinţire primit de la Biserica noastră, care ar fi putut şterge păcatele cu care a venit". Este clar că Sfântul Grigorie îl consideră pe Varlaam un eretic care are nevoie de harul sfinţitor pentru a intra în Biserica Ortodoxă.

Formula utilizată în articolul 10 aruncă pe nedrept vina asupra Bisericii Ortodoxe, pentru a o atenua pe cea a susţinătorilor papismului. Când i-au rebotezat ortodocşii pe romano-catolici şi pe uni-

ați independent de voința lor, călcându-le în picioare libertatea religioasă? Și dacă există excepții, ortodocșii care au semnat acest text n-ar fi trebuit să uite că cei care au fost rebotezați „independent de voința lor" erau urmașii ortodocșilor care fuseseră uniți cu forța, cum a fost cazul în Polonia, Ucraina și Transilvania! (vezi articolul 11).

Citim în articolul 13:

„De fapt, mai ales după conferințele panortodoxe și al doilea Conciliu al Vaticanului, redescoperirea și punerea în valoare, atât de către ortodocși cât și de către catolici, a Bisericii drept comuniune au schimbat radical perspectivele și, deci, și atitudinile fundamentale. Ambele părți au recunoscut că ceea ce Hristos a încredințat Bisericii Sale - profesia de credință apostolică, împărtășirea cu aceleași taine, mai ales preoția unică celebrând jertfa unică a lui Hristos, succesiunea apostolică a episcopilor - nu poate fi considerat proprietatea exclusivă a uneia singure dintre Bisericile noastre. În acest sens este evident că orice rebotezare este exclusă".

Redescoperirea Bisericii drept comuniune are desigur sens pentru romano-catolici care, în fața impasului în care se găseau din cauza eclesiologiei lor absolutiste, au fost constrânși să se întoarcă, printr-un joc dialectic, spre caracterul comunitar al Bisericii. Așadar, alături de o extremă, aceea a puterii absolute, ei pun altă extremă, aceea a puterii colegiale, așezându-se întotdeauna, în acest du-te vino, pe aceeași bază antropocentrică. Biserica Ortodoxă, dimpotrivă, a avut întotdeauna și conservă conștiința de a fi nu o simplă comuniune, ci o comunitate teandrică sau, cum spune Sfântul Grigorie Palama în *Tratatul despre purcederea Sfântului Duh* (2, 78), o „comuniune de îndumnezeire". Or, comuniunea de îndumnezeire nu este numai necunoscută, dar ea este teologic incompatibilă cu teologia romano-catolică, care refuză să accepte energiile create ale lui Dumnezeu, singurele prin care această comuniune poate exista.

Acestea fiind zise, constatăm cu cea mai mare tristeţe că, în articolul cu pricina, sfânta noastră Biserică Ortodoxă este pusă la egalitate cu Biserica Romano-Catolică rău-mărturisitoare.

Sunt trecute cu vederea gravele diferenţe teologice - Filioque, primatul papal, infailibilitatea, harul creat etc. - şi este fabricată o unire artificială fără cel mai mic acord asupra dogmelor.

Aşadar, se dovedesc adevărate previziunile care anunţau unirea planificată de Vatican şi în care, de voie, de nevoie, se vor găsi angajaţi ortodocşii - cum spunea Sfântul Marcu al Efesului. Aceştia din urmă se găsesc, de fapt, şi astăzi în situaţii politice şi naţionale extrem de dificile, fiind supuşi uneori unor state cu altă religie. Unirea va fi deci accelerată şi realizată fără acordul asupra diferenţelor dogmatice. Planul în cauză constă în a pecetlui unirea fără a se ţine cont de divergenţe, printr-o recunoaştere reciprocă a Tainelor şi a succesiunii apostolice a fiecărei Biserici, şi realizarea intercomuniunii, la început limitată, apoi lărgită. După care va rămâne să fie pusă problema diferenţelor dogmatice, considerate teologumene.

Or, dacă unirea s-a făcut, ce sens va mai avea discutarea divergenţelor teologice? Roma ştie foarte bine că ortodocşii nu vor accepta niciodată învăţătura ei heterodoxă. Experienţa încercărilor de unire făcute până acum a demonstrat-o. În consecinţă, ea pune pe picioare o unire pe deasupra diferenţelor, sperând că elementul dominant (omeneşte vorbind; şi aici, ca întotdeauna, punctul de vedere romano-catolic este pur uman şi antropocentric) va absorbi cu timpul pe cel mai slab, adică Ortodoxia. Profesorul Ioan Romanides a prevăzut această metodă într-un articol apărut în februarie 1966 în *The Orthodox Witness* sub titlul: „Mişcarea de unificare şi ecumenismul popular".

Am vrea să-i întrebăm pe semnatarii ortodocşi de la Balamand:

Filioque, primatul, infailibilitatea, purgatoriul, imaculata concepţiune, harul creat, aparţin mărturisirii de credinţă a Apostolilor?

E posibil ca noi, ortodocşii, să le recunoaştem romano-catolicilor o credinţă şi o mărturisire apostolică, în ciuda tuturor acestor lucruri?

Aceste grave devieri teologice ale Romei sunt sau nu erezii?

Dacă da, după cum au judecat Sinoadele şi Sfinţii Părinţi, nu înseamnă că Tainele şi succesiunea apostolică a unor astfel de heterodocşi sunt absolut invalide?

Poate exista plinătatea harului acolo unde nu există plinătatea Adevărului?

Îl putem separa pe Hristos de Adevărul Său din Taine şi din succesiunea apostolică?

Succesiunea apostolică a fost invocată la început de Biserică doar ca o confirmare suplimentară şi istorică a păstrării şi salvării Adevărului de-a lungul timpului. Cu toate acestea, atunci când chiar adevărul este alterat, ce sens mai poate avea păstrarea unei succesiuni apostolice pur formale şi exterioare? Marii ereziarhi n-aveau, cei mai mulţi, o astfel de succesiune? Dar cum putem să credem măcar pentru o clipă că aveau har?

Şi cum putem să considerăm două Biserici ca „Biserici surori" nu datorită originii lor comune dinainte de schismă, ci datorită pretinsei lor mărturisiri comune, harului sfinţitor şi preoţiei neîntrerupte, trecând cu vederea prăpastia dogmatică dintre ele?

Ce ortodox ar putea accepta infailibilitatea, primatul, puterea jurisdicţională a Papei „care se întinde asupra întregii Biserici" şi pe şeful politico-religios al statului Vatican ca succesor autentic al Apostolilor?

Nu ar fi aceasta o negare a credinţei şi a tradiţiei Apostolilor?

Sau, poate, semnatarii acestui text ignoră că mulţi romano-catolici de astăzi gem sub talpa Papei şi a sistemului său eclezial scolastic şi antropocentric şi că doresc să se reapropie de Ortodoxie?

Şi cum s-ar putea ca aceste suflete frământate spiritual, care doresc sfântul botez, să nu fie primite în Ortodoxie, sub falsul pretext că acelaşi har s-ar găsi în ambele părţi? Nu se cuvine să le fie respectată libertatea religioasă, cum pretinde în alte locuri declaraţia în chestiune, şi să li se ofere botezul ortodox? Cum ne vom apă-

ra în faţa Domnului pentru faptul de a fi refuzat plinătatea harului unor suflete care, după lungi ani de luptă şi de căutări personale, au ajuns să dorească sfântul botez al Bisericii noastre ortodoxe, una, sfântă, sobornicească şi apostolească?

Declaraţia citează la articolul 14 cuvintele Papei Ioan Paul al II-lea: „Efortul ecumenic al Bisericilor surori din Orient şi Occident, fondat pe dialog şi rugăciune, caută o comuniune perfectă şi totală care să nu fie nici absorbţie, nici fuziune, ci întâlnire în adevăr şi dragoste" (cf. *Slavorum Apostoli*, n.27).

Cum poate avea loc unirea întru adevăr câtă vreme diferenţele dogmatice sunt ocolite şi cele două Biserici sunt calificate Biserici surori în ciuda acestor diferenţe?

Adevărul Bisericii nu poate fi împărţit, pentru că el este Însuşi Hristos. Acolo unde există divergenţe de dogmă nu poate exista unitate în Hristos.

Istoria Bisericii ne învaţă că numai Bisericile ortodoxe au fost întotdeauna surori între ele, dar niciodată Biserica Ortodoxă n-a fost soră cu Bisericile heterodoxe, oricare ar fi fost gradul lor de rătăcire în credinţă (kakodoxie).

Suntem îndreptăţiţi să ne întrebăm dacă sincretismul religios şi minimalismul dogmatic, produse ale secularizării umanocentrice, n-au influenţat gîndirea celor care au semnat un astfel de text.

Este evident că acest document, poate pentru prima oară din partea ortodocşilor, adoptă teza că cele două Biserici, Ortodoxă şi Romano-Catolică, constituie Biserica una şi sfântă sau că sunt două expresii legitime ale ei.

Este din păcate tot prima oară când ortodocşii recunosc oficial o formă a tezei ramurilor.

Să ne fie permisă exprimarea profundei noastre mâhniri în faţa acestui fapt, mai ales în măsura în care această teorie intră în conflict categoric cu tradiţia Ortodoxiei şi conştiinţa de sine pe care întotdeauna a avut-o până în zilele noastre.

Ca mărturie a acestei conştiinţe de sine ortodoxe, potrivit căreia Biserica noastră este Biserica una şi sfântă, avem multe autorităţi recunoscute de întreaga ortodoxie. Astfel Sinoadele:

1. de la Constantinopol din 1722

2.de la Constantinopol din 1727

3.de la Constantinopol din 1838

4.Enciclica celor patru patriarhi ai Orientului şi respectiv, a Sinoadelor lor din 1848

5.Sinodul de la Constantinopol din 1895

au mărturisit că numai Sfânta noastră Biserică Ortodoxă constituie Biserica Una şi Sfântă.

Sinodul din 1895 de la Constantinopol rezumă toate sinoadele anterioare:

„Aşadar, Biserica Ortodoxă a Orientului se mândreşte pe drept în Hristos că este Biserica celor şapte Sinoade Ecumenice şi a primelor nouă veacuri ale creştinismului şi în consecinţă, Biserica una sfântă, sobornicească şi apostolească a lui Hristos, stîlpul şi temelia adevărului. Biserica Romană este biserica inovaţiilor, a falsificării scrierilor Părinţilor Bisericii; este Biserica falsei interpretări a Sfintei Scripturi şi a hotărârilor Sfintelor Sinoade. Iată de ce este total îndreptăţită respingerea ei, atâta timp cât va persista în rătăcire. Pentru că, aşa cum spune dumnezeiescul Grigorie de Nazianz: «Mai bine un război demn de laudă decît o pace care ne separă de Dumnezeu»".

Tot o astfel de doctrină predicau reprezentanţii Bisericilor Ortodoxe la Consiliul Ecumenic al Bisericilor unde participau eminenţi teologi ortodocşi, ca părintele G. Florovsky. Astfel, la Conferinţa de la Londra (1952), el a declarat:

„Am venit aici nu pentru a critica alte Biserici, ci pentru a le ajuta să vadă adevărul, pentru a le lumina cugetarea într-un mod frăţesc, informându-le despre învăţătura Bisericii una, sfântă, sobornicească şi apostolească, care este Biserica greco-ortodoxă, neschimbată din epoca apostologică".

Şi la Evanston în 1954, delegaţii ortodocşi proclamară:

„În concluzie, trebuie să ne declarăm convingerea profundă că numai sfânta Biserică Ortodoxă a păstrat credinţa transmisă o dată pentru totdeauna sfinţilor în toată plinătatea şi puritatea ei; şi asta nu datorită meritului nostru omenesc, ci pentru că i-a plăcut lui Dumnezeu să păstreze «această comoară în vase pământeşti, pentru ca revărsarea darului să vină de la Dumnezeu".

La New Delhi, în 1961, acelaşi ecou:

„Unitatea a fost ruptă şi trebuie recucerită. De fapt, Biserica Ortodoxă nu este o confesiune între altele, nici una dintr-o multitudine. Pentru ortodocşi, Biserica Ortodoxă este, în sine, Biserica. Biserica Ortodoxă este profund creştină că temelia ei lăuntrică şi învăţătura ei coincid cu mesajul apostolic şi cu tradiţia Bisericii primare, neîmpărţite. Biserica Ortodoxă se află în continuitatea neîntreruptă şi niciodată distrusă a preoţiei harice, a vieţii şi credinţei în Taine. Succesiunea apostolică a demnităţii episcopale şi a preoţiei sacramentale este, pentru ortodocşi, cu adevărat esenţială şi de aceea reprezintă un criteriu indispensabil al existenţei Bisericii în general. Potrivit convingerii sale intime şi având conştiinţa propriei sale întemeieri, Biserica Ortodoxă consideră că ocupă un loc aparte şi excepţional în sânul creştinătăţii dezbinate; ea este purtătoarea şi martora tradiţiei Bisericii primare neîmpărţite, din care provin prin reducere sau separare toate confesiunile creştine existente".

Am putea să mai prezentăm aici mărturii ale teologilor ortodocşi cei mai distinşi şi mai recunoscuţi. Ne vom mulţumi cu unul dintre aceştia, Părintele Dumitru Stăniloae, teolog cunoscut nu numai pentru ştiinţa sa, ci şi pentru lărgimea sa de vederi şi perspectiva unui ecumenism înţeles în sens ortodox.

În mai multe locuri din remarcabila carte *Pentru un ecumenism ortodox* (Le Pireé, 1976), Părintele Dumitru face aluzii la temele abordate de Declaraţia Comună, pe care le tratează însă potrivit mărturisirii ortodoxe. Citatele vor evidenţia discordanţa dintre tezele Declaraţiei şi credinţa noastră ortodoxă.

„Fără unitatea credinței și fără comuniunea cu același Trup și Sânge ale Cuvântului întrupat, nu va exista Biserică în adevăratul sens al termenului. (...)

Cu alte cuvinte, iconomia permite validarea unei taine săvârșite în afara Bisericii pentru acela care intră în comuniune deplină de credință cu membrii Bisericii Ortodoxe și devine un membru al ei. (...)

În concepția romano-catolică, Biserica nu este atât un organism spiritual al cărui cap este Hristos, ci mai degrabă o organizație juridică care nu trăiește în dimensiunea divină, ci în planul «supranaturalului»271 și al grației create. (...)

Unitatea de credință joacă un rol indispensabil în păstrarea acestei unități, pentru că ea leagă absolut toți membrii Bisericii cu Hristos și între ei.(...)

Toți cei care nu-l mărturisesc pe Hristos în întregime, ci doar parțial, nu pot realiza comuniunea totală nici cu Biserica, nici între ei. (...)

Cum ar putea catolicii să se unească într-o euharistie comună cu ortodocșii din moment ce ei cred că sunt uniți mai mult prin Papa decât prin dumnezeiasca Împărtășanie? Ar putea dragostea să se reverse dinspre Papă spre lume? Acea dragoste care se revarsă din Hristos aflat în Sfânta Împărtășanie?(...)

E suficient să recunoaștem faptul că Ortodoxia, ca trup deplin al lui Hristos, vrea să primească în sânul său părțile care s-au despărțit de ea... ".

N-ar putea exista, se înțelege, două trupuri depline ale lui Hristos!

III. Suntem pe deplin stupefiați, Sanctitate, să vedem că ortodocșii fac aceste concesii tocmai în momentul în care romano-

---

[271] Aici, în contextul apusean, supranaturalul pe care omul îl expeiază sau la care participă, precum harul creat, face referire la ceva ce nu este necreat. „Ce este primit în făptură <creatură> trebuie el însuși să fie creat" *Catholic Encyclopedia*, Vol. 13, New York, 1967, p. 815.

catolicii nu numai că-şi menţin ecleziologia papocentrică, dar chiar o întăresc şi mai mult.

Conciliul II Vatican, se ştie, departe de a diminua primatul şi infailibilitatea, dimpotrivă le-a mărit. Profesorul Ioan Karmiris scria:

„Bine cunoscutele pretenţii latine la monarhia absolută a Papei nu numai că nu şi-au pierdut nimic din forţă atunci când au fost ascunse la Conciliul II de la Vatican, sub masca colegialităţii episcopilor; dimpotrivă, chiar prin asta ele s-au întărit, şi actualul papă nu ezită ca, din când în când, să le pună în evidenţă cu multă emfază".

Or, textul enciclicei papale din 28 mai 1992 Către Episcopii Bisericii Catolice recunoaşte ca singură Biserică "catolică" (sobornicească) pe cea de la Roma şi pe Papa ca singurul episcop catolic, universal. Biserica Romei şi episcopul său constituie „esenţa" întregii Biserici. Toate celelalte Biserici locale şi episcopii lor reprezintă doar expresii ale "prezenţei" şi „puterii" imediate ale Episcopului Romei şi a Bisericii sale, care determină „din interior caracterul de eclezialitate al tuturor Bisericilor locale".

Bisericile ortodoxe, după acest text al Papei, datorită faptului că nu îi sunt supuse, nu au nici un fel de caracter eclezial. Şi nu trebuie considerate decât „Biserici parţiale" („Verdienen den Titel «Teikirchenu»" – „Merită numele de Biserici parţiale").

Directorul pentru aplicarea principiilor şi normelor ecumenismului reia explicit aceeaşi ecleziologie. Acest *Director* al Bisericii Romano-Catolice a fost prezentat de Cardinalul Casssidy la reuniunea episcopilor romano-catolici (10-15 mai 1993) în prezenţa necatolicilor şi ortodocşilor.

Se subliniază în acest document că romano-catolicii „păstrează convingerea fermă că unica Biserică a lui Hristos este Biserica Catolică", guvernată de succesorul lui Petru şi de episcopii care sunt în comuniune cu el (*Lumen Gentium*, 8; § 17), în măsura în care „colegiul episcopilor are drept cap pe Episcopul Romei, ca succesor al lui Petru" (§ 14).

Găsim în acelaşi text multe cuvinte frumoase despre necesitatea de a dezvolta dialogurile ecumenice, educaţia ecumenică - evident pentru a „tulbura apele" şi a-i prinde pe ortodocşii naivi în cursa metodei unioniste planificate de Vatican şi urmate cu succes - adică subordonarea faţă de Roma.

Această metodă este descrisă astfel de textul despre care vorbim:

„Au fost admise drept criterii ale lucrării ecumenice în comun: pe de o parte, recunoaşterea reciprocă a botezului şi introducerea de simboluri comune ale credinţei în experienţa liturgică; pe de altă parte, colaborarea pentru educaţia ecumenică, rugăciunea comună şi lucrarea pastorală comună, astfel încât să trecem de la conflict la coexistenţă, de la coexistenţă la cooperare, de la cooperare la participare şi de la participare la comuniune".

Cel mai grav este că astfel de texte pline de ipocrizie sunt apreciate, în general, de ortodocşi ca pozitive.

Suntem îndurerați să constatăm că pe logica romano-catolică a acestui text se bazează şi declaraţia comună de la Balamand. Ne întrebăm, deci, dacă aceste ultime evoluţii nu-i justifică de fapt pe cei care propovăduiau că, în astfel de condiţii, dialogurile sub diferite forme se desfăşoară, în instanţă, în detrimentul Ortodoxiei.

Înalt Prea Sfinţite Părinte şi Stăpâne,

Din punct de vedere omenesc, romano-catolicii au obţinut prin acest text, recunoaşterea, din partea anumitor ortodocşi, a Bisericii lor drept continuatoarea legitimă a Bisericii UNA SFÂNTĂ, având plinătatea Adevărului, a Harului, a Preoţiei, a Tainelor, a Succesiunii Apostolice.

Cu toate acestea succesul se întoarce împotriva lor, pentru că le ia orice posibilitate de a se pocăi, de a recunoaşte şi a depăşi grava lor slăbiciune ecleziologică şi dogmatică. Iată de ce concesiile făcute de ortodocşi nu mai sunt, în esenţă şi în realitate, rodul dragostei. Ele nu fac bine nici catolicilor, nici ortodocşilor. Ele fac să treacă

nădejdea Evangheliei (Col. 1,23) de la Hristos Dumnezeul-Om, la idolul om-dumnezeu, adică Papa umanismului occidental.

Suntem obligaţi, spre binele romano-catolicilor, ca şi al întregii lumi, pentru care neprihănita ortodoxie este ultima nădejde, să nu acceptăm niciodată unirea, nici recunoaşterea Bisericii Romano-Catolice ca „Biserică soră" sau a Papei ca episcop canonic al Romei, sau a Bisericii Romei ca posesoare a unei succesiuni apostolice canonice, a Preoţiei şi a Tainelor, fără ca ea să respingă explicit Filioque, infailibilitatea, primatul, harul creat şi celelalte mărturisiri strâmbe (kakodoxii) pe care nu le vom privi niciodată ca pe nişte diferenţe nesemnificative sau teologumene, pentru că ele alterează iremediabil caracterul teandric al Bisericii şi sunt blasfemii.

Caracteristice sunt şi aceste afirmaţii de la Vatican II:

„Pontiful roman, ca succesor al lui Petru, este principiul perpetuu şi vizibil, fundamentul unităţii atât al episcopilor, cât şi al masei credincioşilor.

Această supunere religioasă a voinţei şi inteligenţei trebuie să se manifeste într-un fel special în ceea ce priveşte magisteriul, autoritatea autentică de învăţător a Pontifului Roman, chiar şi atunci când nu predică *ex cathedra*. Pontiful roman, şeful colegiului episcopilor, posedă această infailibilitate în virtutea investirii sale, atunci când, în calitatea sa de păstor şi de învăţător suprem al tuturor credincioşilor, care îi întăreşte în credinţă pe fraţii săi (cf. Lc. 22, 32), proclamă şi hotărăşte învăţătura de credinţă sau de morală. Iată de ce hotărârile sale sunt numite pe drept cuvânt definitive prin ele însele şi nu prin consimţământul Bisericii; ele sunt de fapt rostite cu asistenţa Sfântului Duh, care i-a fost promis personal preafericitului Petru, nu au nevoie de nici o altă aprobare şi nu admit nici un apel la o altă instanţă. Pontiful roman se pronunţă deci nu în nume personal, ci el expune sau apără credinţa catolică în calitate de învăţat suprem al Bisericii universale, în care află harisma infailibilităţii Bisericii înseşi. Pontiful roman, în virtutea funcţiei sale de Vicar al lui Hristos şi de Păstor al întregii Biserici, are asupra acesteia o putere deplină, supremă şi universală, pe care o poate exersa

oricând în deplină libertate... Este nul Sinodul ecumenic care nu a fost confirmat sau cel puţin acceptat ca atare de succesorul lui Petru şi este o prerogativă a pontifului roman convocarea, prezidarea şi confirmarea acestor Sinoade".

Sanctitate, toate aceste cuvinte nu sună în urechile ortodocşilor ca nişte hule împotriva Sfântului Duh şi împotriva dumnezeiescului întemeietor al Bisericii, Domnul nostru Iisus Hristos, singurul Cap veşnic şi infailibil al Bisericii, singurul care asigură unitatea Bisericii? Nu răstoarnă în întregime ecleziologia evanghelică, divino-umană şi duhovnicească a Ortodoxiei? Nu-l supun omului pe Dumnezeul-om?

Cum să înţelegem şi să trăim împreună în acest duh fără a ne pierde credinţa şi mântuirea?

Iată de ce, rămânând credincioşi tradiţiilor primite de la Sfinţii Părinţi, nu vom recunoaşte niciodată Biserica romană, cel puţin în forma în care există ea astăzi, ca întruchipând împreună cu a noastră - Biserica una, sfântă, sobornicească şi apostolească a lui Hristos.

Pe de altă parte considerăm necesar ca, printre diferenţele teologice, să fie subliniată deopotrivă problema distincţiei dintre fiinţa şi energiile lui Dumnezeu şi caracterul necreat al energiilor dumnezeieşti, pentru că dacă harul e creat, aşa cum propovăduiesc romano-catolicii, mântuirea noastră e zădărnicită, şi tot astfel îndumnezeirea omului, iar Biserica încetează de a mai fi o comuniune de îndumnezeire, coborând la nivelul unei organizaţii legalo-canonice.

Pentru toate aceste lucruri, ne căutăm adăpost cu sufletul îndurerat la Voi, părintele nostru spiritual, şi vă rugăm insistent, cu profundă veneraţie să vă luaţi răspunderea acestei probleme, cu prudenţă şi sensibilitatea pastorală care vă caracterizează să nu acceptaţi textul de la Balamand şi, în general, să faceţi tot ce vă stă în putinţă pentru a preveni consecinţele neplăcute pe care le va avea pentru unitatea panortodoxă eventuala adoptare a acestui text, fie şi de numai câteva Biserici.

O NOTĂ PENTRU EVANGHELIŞTI CU REFERIRE LA ROMA

Cerem totodată sfintele voastre rugăciuni către Dumnezeu, pentru ca şi noi înşine, smeriţi călugări şi sihaştri ai Sfântului Munte - în această epocă de confuzie spirituală, de compromisuri cu lumea şi de slăbire a înţelesurilor ortodoxe şi dogmatice - să putem rămâne supuşi până la moarte "dreptarului învăţăturii" (Rom. 6,17) pe care am primit-o de la Sfinţii Părinţi, oricât ne-ar costa acest lucru.

Vă sărutăm dreapta cu cea mai adâncă veneraţie.

Toţi reprezentanţii în Sfânta Sinaxă şi stareţii celor douăzeci de mănăstiri de la Sfântul Munte Athos Kareya,

8 decembrie 1993

ANEXA II

Epistola enciclică, către ortdocșii cei de pretutindeni, a Bisericii celei Una, Sfântă, Sborniceasca și Apostolească

A celor patru Patriarhi ai Răsăritului, la anul 1848 de la Hristos.
Răspuns la Epistola Papei Pius al IX-lea, *Către Răsăriteni.*[272]

Tuturor celor de pretutindenea, în Duhul Sfânt iubiți și doriți frați ai noștri, sfinților Arhierei, preacucernicului cler din jurul lor, și tuturor ortodocșilor, fii adevărați ai Bisericii Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească, frățească îmbrățișare în Duhul Sfânt, și toate cele bune și de mântuire de la Dumnezeu.

1. Trebuia ca evanghelica propovaduire, sfântă și dumnezeiască, a răscumpărării noastre, de către toți așa neschimbată să se vestească, și în veci așa curată să se creadă, precum au descoperit-o dumnezeieștilor și sfinților săi Ucenici Mântuitorul nostru, Care pentru aceasta *s-a deșertat pe sine, chip de rob luând* (Fil. 2, 7), pogorându-se din sânurile părintești și dumnezeiești; și, iarăși, mereu la fel precum aceia, făcându-se martori văzători și auzitori, ca niște trâmbițe puternice în toată lumea au răsunat-o – căci *în tot*

[272] Traducerea românească a fost realizată de teologul martir Teodor M. Popescu și publicată în revista *Biserica Ortodoxă Română*, an LIII, 1935, nr. 11-12.

pământul a ieşit vestirea lor, şi la marginile lumii graiurile lor (Ps. 18, 4; Rom. 10, 18); şi, în sfârşit, aşa neatinsă, cum de obşte ne-au învăţat-o atâţia şi atât de mari de Dumnezeu purtători Părinţi ai Bisericii Sobornicesti, cei de la marginile pământului, care aceleaşi graiuri le-au repetat, şi până la noi în Sinoade şi fiecare în parte au învăţat. Ci precum odinioară în Eden începătorul răutăţii, vrăjmaşul cel înţelegător al mântuirii oamenilor, luând cu viclenie chip de sfetnic folositor, l-a făcut pe om călcător poruncii celei dumnezeieşte încunoştiinţate, tot astfel, amăgind pe mulţi din când în când şi în Edenul cel înţelegător, Biserica lui Dumnezeu, şi unelte ale sale pe aceştia făcând, amestecând veninul ereziei în izvoarele cele limpezi ale învăţăturii ortodoxe, adapă pe mulţi nevinovaţi care vieţuiesc fără pază, neluând seama la *cele ce s-au auzit* (Evr. 2, 1) şi cele vestite de Părinţii lor (A Doua Lege 32, 7) potrivit Evangheliei şi pururea la fel cu Dascălii cei de mai înainte; şi socotind neîndestulător spre mântuirea lor sufletească cuvântul cel grăit şi scris al Domnului şi mărturisirea Bisericii celei de totdeauna, urmăresc nelegiuire nouă şi înnoiri, ca la îmbrăcăminte, şi desfăşoară în toate chipurile învăţătura evanghelică cea de ei stricată.

2. De aici dar ereziile cele mult sfâşiate şi îngrozitoare, cu care Biserica Sobornicească, primind chiar din scutecele ei *toată armarea lui Dumnezeu*, şi apucând şi *sabia Duhului, care este graiul lui Dumnezeu* (Ef. 6, 13-17), nevoită a fost să se războiască, şi împotriva tuturor a biruit până azi, şi va birui în toţi vecii, după toată lupta mai strălucită şi mai puternică arătându-se.

3. Ci din aceste erezii, unele au şi pierit cu totul, altele se duc, altele s-au veştejit, altele şi înfloresc mai mult ori mai puţin, fiind în putere până în vremea întoarcerii lor la Credinţă, altele iarăşi răsar, ca să-şi meargă drumul lor de la naştere până la pieire; că jalnice cugetări şi născociri fiind, de oameni jalnici, trăsnite cu anatema celor Şapte Sinoade a toată lumea, ca şi ei se nimicesc, chiar de ar mai ţine o mie de ani. Numai ortodoxia Bisericii Sobornicesti şi Apostoleşti, cea însufleţită de Cuvântul cel Viu al lui Dumnezeu, ea

dăinuie veşnic, după nemincinoasa făgăduinţa Domnului: *porţile iadului nu o vor birui pe dânsa* (Mt. 16, 18); adică gurile necinstitorilor şi ereticilor (după cum ne tâlcuiesc dumnezeieştii Părinţi), oricât de cutezătoare, oricât de uimitoare, nu vor birui dreapta învăţătură cea liniştită şi fără zarvă. Dar oare *ce este căci calea necinstitorilor sporeşte* (Ier. 12, 1)? Cum de *se fălesc cei necredincioşi şi se ridică precum cedrii Libanului* (Ps. 36, 35), tulburând slujirea cea liniştită a lui Dumnezeu? Pricina acestui lucru este nespusă, şi Biserica, măcar că se şi roagă zilnic ca să lipsească de la ea boldul acesta, acest înger al satanei, aude de la Domnul totdeauna: *Destul este ţie harul meu, că puterea mea în neputinţă se săvârşeşte* (2 Cor. 12, 9). *Deci cu dulceaţă se va lăuda mai mult în neputinţele sale, ca să locuiască în ea puterea lui Hristos* (2 Cor. 12, 9), şi *cei lămuriţi să se facă arătaţi* (1 Cor. 11, 19).

4. Între aceste erezii răspândite, pentru judecăţi pe care Dumnezeu le ştie, pe o mare parte a pământului, a fost cândva arianismul, iar astăzi este şi Papistăşia, dar şi aceasta (ca şi acela, care a pierit cu totul), deşi este în putere acum, nu va birui până în sfârşit, ci va trece şi se va doborî, şi *în cer va răsuna glas mare: Doborâtu-s-a* (Apoc. 12, 10).

5. Părerea cea nouă, cum că „Duhul Sfânt de la Tatăl şi de la Fiul purcede", este potrivnică lămuririi hotărâtoare a Domnului nostru, dată cu dinadinsul pentru aceasta (In. 15, 26): *care de la Tatăl purcede*, şi potrivnică mărturisirii întregii Biserici Sobornicesti, dupa cum este încredinţată de cele Şapte Sinoade a toată lumea, rostind: *care de la Tatăl purcede* (Crez):

I. Fiindcă înlătură singurimea cauzei celei Una şi felurimea obârşirii Persoanelor dumnezeieşti ale Fericitei Treimi, amândouă acestea mărturisite în Evanghelie.

II. Fiindcă aduce legături felurite şi neasemenea între ipostasurile cele de aceeaşi putere şi de aceeaşi slujire vrednice, cât şi contopirea ori amestecarea lor.

III. Fiindcă arată ca fiind, aşa-zicând, nedesăvârşită, ba chiar întunecoasă şi greu de priceput mărturisirea de până atunci a Bisericii Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească.

IV. Fiindcă loveşte pe Sfinţii Părinţi de la Sinodul Întâi a toată lumea de la Niceea şi de la Sinodul al Doilea a toată lumea de la Constantinopol, cum că adică ar fi teologhisit nedesăvârşit despre Fiul şi Sfântul Duh, şi ar fi trecut sub tăcere însuşirea deosebită a fiecăreia dintre cele două Persoane ale Dumnezeirii, măcar că era de trebuinţă a fi lămurite toate însuşirile lor dumnezeieşti împotriva arienilor şi makedonienilor.

V. Fiindcă batjocoreşte pe Părinţii Sinodului al treilea, al patrulea, al cincilea, al şaselea şi al şaptelea a toată lumea, care au vestit în lume desăvârşit şi întreg dumnezeiescul Crez, încât şi cu înfricoşate afurisenii şi cu pedepse nedezlegate au oprit orice adaos sau scădere sau schimbare sau mutare, fie şi cu o virgulă, şi lor înşişi, şi oricăror altora; ca şi cum ar trebui a fi îndreptat şi adăugit, şi prin urmare toată învăţătura teologhicească a Părinţilor Sobornicesti ar fi de schimbat, descoperindu-se parcă noi însuşiri tuturor celor trei Persoane ale Fericitei Treimi.

VI. Fiindcă s-a strecurat la început în Bisericile Apusului ca *un lup în piele de oaie*, adică nu cu însemnare de *purcedere*, după înţelesul grecesc al Evangheliei şi din Crez, ci cu însemnarea de *trimitere*, cum se apăra Papa Martin faţă de Maxim Mărturisitorul şi cum deslusea Anastasie Bibliotecarul lui Ioan al VIII-lea.

VII. Fiindcă arată o neînchipuită îndrăzneală, lucrând fără împuternicire, şi cu silnicie măsluieşte Crezul însuşi, care este moştenire de obşte a Creştinătăţii.

VIII. Fiindcă a adus atâtea tulburări în Biserica cea liniştită a lui Dumnezeu şi a dezbinat neamurile.

IX. Fiindcă a fost veştejită pe faţă de la prima sa înfăţişare, de către doi Papi de veşnică pomenire, Leon al III-lea şi Ioan al VIII-lea care, acesta din urmă, în epistola către sfântul Fotie, a pus în rând cu Iuda pe cei care au băgat-o întâi în dumnezeiescul Crez.

X. Fiindcă a fost osândită de multe sfinte Sinoade ale celor patru Patriarhi ai Răsăritului.

XI. Fiindcă a fost lovită cu afurisenie, ca o înnoire şi adăugire a Crezului, la Soborul al optulea a toată lumea, adunat la Constantinopol pentru împăcarea Bisericilor Răsăritene şi Apusene.

XII. Fiindcă odată intrată în Bisericile din Apus, fie a odrăslit roade de ruşine, fie a atras după sine curând şi alte înnoiri, cele mai multe potrivnice poruncilor Mântuitorului nostru celor hotărât scrise în Evanghelie, şi ţinute până la intrarea ei în Bisericile în care s-a furişat, precum: stropire în loc de botez, oprirea Sfântului Potir mirenilor, ridicarea uneia şi aceleiaşi pâini frânte, dar folosirea de ostii, azimă în loc de pâine, lăsarea din Liturghii a binecuvântării, a dumnezeieştii Chemări a Preasfântului Duh celui care sfinţeşte slujirea, şi părăsirea vechilor rânduieli apostolice ale Bisericii Sobornicеşti, oprind de pildă ungerea cu sfântul Mir şi împărtăşirea cu Preacuratele Taine a pruncilor botezaţi; necăsătorirea preoţilor, infailibilitatea Papei şi socotirea lui ca vicar al lui Hristos, şi celelalte, înlăturând astfel tot tipul vechi apostolic aproape al tuturor Tainelor şi al întregii învăţături, pe care-l ţinea vechea sfântă şi ortodoxă Biserică a Romei, pe atunci mădular preacinstit al Sfintei Biserici Sobornicеşti şi Apostolice.

XIII. Fiindcă i-a împins pe teologii Apusului, apărătorii săi, neavând ei nici un temei în Scriptură ori la Părinţi pentru a da chip plăcut greşitelor învăţături înşiruite, nu numai la răstălmăcirea Scripturilor, cum nu vedem la nici unul din Părinţii Sfintei Biserici Sobornicеşti, dar şi la măsluirea scrierilor sfinte şi neatinse ale dumnezeieştilor Părinţi, atât răsăriteni cât şi apuseni.

XIV. Fiindcă s-a ivit ca un lucru străin, nemaiauzit şi hulitor, chiar pentru celelalte obşti creştineşti bine cunoscute, care, mai înainte de ivirea sa, pentru alte drepte pricini au fost înlăturate din Staulul sobornicesc.

XV. Fiindcă încă nu a putut fi apărată câtuşi de puţin din Scripturi, sau măcar în chip raţional de la Părinţi, cu toată osârdia şi osteneala apărătorilor ei, în nici una din învinuirile înşiruite. O asemenea păre-

re poartă toate însemnele învăţăturii greşite ivite din firea şi în însuşirile ei. Ci orice învăţătură greşită care atinge cugetarea Sobornicească cu privire la Fericita Treime şi la obârşiile dumnezeieşti, şi chiar fiinţarea Preasfântului Duh, este şi se numeşte *erezie*, şi cei care cugetă astfel, *eretici*, după hotărârea celui între sfinţi Damasie, Papă al Romei: „De va avea cineva dreaptă socotinţă pentru Tatăl şi Fiul, dar nu pentru Sfântul Duh, eretic este" (Mărturisirea credinţei sobornicesti trimisă de Papă Episcopului Tesalonicului). De aceea, Biserica Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească, mergând pe urmele Sfinţilor Părinţi, atât răsăriteni cât şi apuseni, a mărturisit odinioară către părinţii noştri, şi iarăşi mărturiseşte astăzi în sinod, că noua părere mai sus arătată, cum că Duhul Sfânt de la Tatăl şi de la Fiul purcede, este în sine erezie, iar cei care o urmează, oricare ar fi ei, eretici sunt, potrivit cu susnumita hotărâre sobornică a Preasfântului Papă Damasie, iar sinoadele lor eretice, şi orice părtăşie duhovnicească în slujire a ortodocşilor fii ai Bisericii Sobornicesti cu unii ca aceia neîngăduită, dupa cum întăreşte şi Canonul al şaptelea de la Sinodul al Treilea a toată lumea.

6. Această erezie, care a împreunat cu sine şi multă mulţime de înnoiri, precum s-a arătat, s-a făcut cunoscută prin jumătatea veacului al şaptelea, la început şi tăinuindu-se, şi încă felurite însemnări având în ţinuturile apusene ale Europei, până ce cu începutul, furişându-se vreme de patru sau cinci veacuri, a covârşit vechea Ortodoxie a acelor părţi prin nepăsarea Păstorilor de atunci, şi cu sprijinul Domnitorilor, ducând la rătăcire puţin câte puţin nu numai Bisericile pe atunci încă drept-slăvitoare ale Spaniei, dar şi pe cele germanice, galice şi italice, a căror ortodoxie se vestea odinioară în toată lumea, şi cu care adeseori se sfătuiau dumnezeieştii noştri Părinţi Atanasie şi Vasile cel până la cer strălucitor, şi a cărora împreună bună-înţelegere şi lucrare cu noi până la Sinodul al Şaptelea a toată lumea a păzit nevătămată învăţătura Bisericii Sobornicesti şi Apostoleşti. Dar în urmă, prin zavistia urâtorului de bine, înnoirile privitoare la teologhisirea cea sănătoasă şi ortodoxă a Preasfântului Duh – a cărui hulire *nu se va ierta oamenilor nici în*

veacul de acum, nici în cel ce va să fie, după spusa Domnului (Mt. 12, 31-32) – şi prin înnoirile privitoare la dumnezeieştile Taine, şi mai ales la Taina cea de-lume-mântuitoare a Botezului, ca şi a dumnezeieştii Împărtăşanii şi a Preoţiei, ca nişte făpturi îngrozitoare una după alta urmând, au pus stăpânire şi peste însăşi Roma cea veche; de unde, luând întărire în Biserică, au primit, spre a se deosebi, şi numele de *Papistăşie*. Căci măcar că la început unii dintre episcopii ei, numiţi şi Papi, s-au rostit în chip sobornicesc împotriva înnoirii, precum Leon al III-lea şi Ioan al VIII-lea, aşa cum am mai spus, veştejind-o pe faţă în toată lumea, unul prin acele table de argint, iar celălalt prin epistola sa către sfântul Fotie la Sinodul al Optulea a toată lumea şi prin cea către Sfendopulcrie prin mâna lui Metodie, episcopul Moraviei – cei mai mulţi dintre urmaşii lor, momiţi de privilegiile potrivnice soborniciei, ce decurgeau pentru dânşii din erezie în apăsarea Bisericilor lui Dumnezeu, şi găsind în ele mult folos lumesc şi „câştig mult", închipuind o cârmuire monarhică în Biserica cea Sobornicească şi o singură-stăpânire a darurilor Sfântului Duh, nu numai că au schimbat după voie credinţa cea veche, despărţindu-se prin arătatele înnoiri de vechea şi primita ocârmuire creştinească, ci s-au silit prin nelegiuite uneltiri, cum ne încredinţează istoria cea adevărată, ca să momească de la Ortodoxie la apostazia lor şi celelalte patru Patriarhii, şi astfel să robească voilor şi poruncilor oamenilor Biserica cea Sobornicească.

7. Cei de fericită pomenire Înaintaşi şi Părinţi ai noştri de atunci, întru împreună-osteneală şi sfătuire, văzând călcată în picioare evanghelica învăţătură strămoşească, şi veşmântul cel de sus ţesut al Mântuitorului nostru sfâşiat de nelegiuite mâini, mişcaţi de părintească şi frăţească dragoste au plâns pierderea atâtor creştini *pentru care a murit Hristos,* lucrând cu multă osârdie şi iubitoare străduinţă, şi în sinoade şi îndeosebi, pentru ca, izbăvind învăţătura drept-slăvitoare a sfintei Biserici Sobornicesti, să coasă împreună la loc, de vor putea, ceea ce s-a sfâşiat; şi ca doctori încercaţi au chibzuit laolaltă pentru mântuirea mădularului suferind, îndurând

multe supărări şi dispreţ şi prigoniri, numai ca să nu se despartă în bucăţi trupul lui Hristos, numai ca să nu se calce în picioare hotărârile dumnezeieştilor şi preacinstitelor Sinoade. Dar istoria cea nemincinoasă ne-a încredinţat de neînduplecata stăruinţă apuseană în rătăcire. Aceşti bărbaţi de fericită amintire au dovedit cu adevărat în această privinţă adevărul vorbelor celui întru sfinţi Părintelui nostru Vasile, cel până la cer strălucitor, când zicea, din cercare, despre episcopii Apusului, şi îndeosebi despre Papa: *Care nu cunosc adevărul, nici suferă să-l înveţe, certându-se cu cei care vor să le vestească adevărul, înşişi întărindu-se în erezia lor* (Epistola către Eusebie al Samosatei). Şi astfel, cunoscând neîndreptarea lor după întâia şi a doua certare frăţească, lăsându-i în pace şi ocolindu-i, i-au lăsat la mintea lor cea îndărătnică *(căci mai bun este războiul, decât pacea care desparte de Dumnezeu,* cum a zis cel între sfinţi Părintele nostru Grigorie despre arieni). De atunci nu s-a mai aflat nici un fel de părtăşie duhovnicească între noi şi ei; căci aceia cu mâinile lor au adâncit prăpastia dintre ei şi Ortodoxie.

8. Dar pentru aceasta Papistăşia nu a încetat a tulbura Biserica cea liniştită a lui Dumnezeu, ci trimiţând pretutindenea aşa-numiţi propovăduitori, neguţători de suflete, *înconjură uscatul şi marea ca să facă un prozelit,* să înşele pe vreunul dintre ortodocşi, să strice învăţătura Domnului nostru, să măsluiască prin adaos dumnezeiescul Crez al sfintei noastre Credinţe, să arate de prisos Botezul cel lăsat de Dumnezeu, nefolositoare împărtăşirea cu Paharul Legământului, şi câte altele nenumărate, însuflate de dracul înnoirii atotîndrăznitorilor scolastici din Veacurile de Mijloc şi Episcopilor Romei celei vechi, care au cutezat toate pentru iubirea de stăpânire. Fericiţii noştri înaintaşi şi părinţi, în evlavia lor, deşi încercaţi şi prigoniţi în multe feluri şi în multe chipuri, dinăuntru şi dinafară, pe faţă şi în ascuns de către Papistăşie, *încrezându-se în Domnul,* au izbutit a izbăvi şi a ne învăţa şi pe noi această nepreţuită moştenire a părinţilor noştri, pe care şi noi, cu ajutorul lui Dumnezeu, o vom trece ca pe o comoară de mult preţ generaţiilor ce vor veni,

până la sfârşitul veacului. Dar nu încetează până astăzi, şi nu vor înceta pentru aceasta Papistaşii, a lovi dupa obiceiul lor Ortodoxia, care le este zilnică mustrare vie înaintea ochilor, ca unor lepădaţi de credinţa lor cea strămoşească. De ar fi dat Dumnezeu să îndrepte ei acele loviri împotriva ereziei care a năvălit asupra Apusului şi a pus stăpânire pe el! Cine se îndoieşte că, dacă osârdia lor în nimicirea Ortodoxiei s-ar fi întrebuinţat cumva în nimicirea ereziei şi a înnoirilor, după sfaturile cele lui Dumnezeu plăcute ale lui Leon al III-lea şi Ioan al VIII-lea, cei din urmă Papi ortodocşi de fericită pomenire, de mult nu ar mai fi rămas nici urmă din ea pe lume, şi am putea acum să spunem *acelaşi*, după făgăduinţa apostolică! Dar osârdia urmaşilor lor nu a fost în apărarea Credinţei Ortodoxe, precum osârdia vrednicului de pomenire Leon al III-lea, acum între cei fericiţi.

9. Într-o oarecare măsură silniciile personale ale Papilor din urmă încetaseră, şi nu mai erau decât cele ale propovăduitorilor lor; de curând însă Papa Pius al IX-lea, care a primit episcopatul Romei la 1847, a dat la 6 ianuarie acest an o Epistola Enciclică *Către Răsăriteni*, având douăsprezece file în tălmăcirea grecească, pe care trimişii săi au răspândit-o ca pe o molimă venită din afară înăuntrul Turmei noastre Ortodoxe. În această Enciclică el se adresează acelora ce în felurite vremuri şi în felurite obşti creştineşti au apostaziat şi au trecut la Papistăşie, fiindu-i deci prielnici, dar se îndreaptă cu dinadinsul şi către ortodocşi, fie direct, fie nenumindu-i; şi pomenind pe dumnezeieştii şi sfinţii noştri Părinţi (fila 3, r. 14-18; fila 4, r. 19; fila 9, r. 6; şi filele 17 şi 23), îi defaimă în chip vădit pe aceştia, cât şi pe noi, moştenitorii şi urmaşii lor: pe ei ca ascultând, zice-se, de poruncile papistăşeşti şi de hotărârile venite de la Papi, ca de la arbitrii Bisericii Sobornicesti; iar pe noi ca pe nişte neascultători de pildele acelora şi, prin urmare, defăimându-ne faţă de Turma noastră cea de Dumnezeu încredinţată, ca pe nişte despărţiţi de Părinţii noştri şi nepurtători de grijă pentru datoriile noastre cele sfinte şi pentru mântuirea sufletească a fiilor noştri duhovniceşti. Şi hrăpind

ca pe o moşie a sa Biserica cea Sobornicească a lui Hristos, fiindcă ţine, precum se laudă, Scaunul episcopal al Fericitului Petru, voieşte să amăgească astfel pe cei mai simpli cu apostazia de la Ortodoxie, alegând drept temei al oricărei învăţături teologhiceşti aceste cuvinte cu totul de mirare (fila 10, r. 29): „nici că se află vreo pricină să vă împotriviţi întoarcerii la adevărata Biserică şi la părtăşia cu acest sfânt Scaun al nostru."

10. Neîndoielnic, oricare din fraţii şi fiii noştri în Hristos, care cu evlavie a fost crescut şi învăţat, cu băgare de seamă şi cu înţelepciunea cea dată lui de Dumnezeu citind, va socoti că şi vorbele celui de acum Episcop al Romei, ca şi ale schismaticilor săi înaintaşi, nu sunt vorbe de pace, cum zice (fila 7, r. 8), şi de bunăvoire, ci cuvinte de amăgire şi vicleşug, ţintind însuşi a se mări pe sine, după obiceiul înaintaşilor lui cei potrivnici soborniciei. De aceea şi suntem încredinţaţi că, aşa cum nu s-au înşelat până azi, ortodocşii nu se vor înşela nici de acum înainte; căci adevărat este cuvântul Domnului nostru (In. 10, 5): *După cel străin nu merg, ci fug de la dânsul, că nu cunosc glasul străinilor.*

11. Cu toate acestea, am socotit ca pe a noastră părintească şi frăţească trebuinţă, şi ca pe o sfântă datorie, să vă întărim prin cea de faţă încunoştiinţare în Ortodoxia care din strămoşi o ţineţi, şi să arătăm totodată în treacăt netemeinicia cugetelor Episcopului Romei, lucru care în chip vădit el însuşi îl cunoaşte. Căci nu cu mărturisirea sa apostolică îşi împodobeşte Scaunul, ci de la Scaunul Apostolic se sileşte a-şi temeli stăpânirea, iar de la stăpânire mărturisirea sa. Dar adevărul stă chiar dimpotrivă. Nu numai că Scaunul Romei se socoteşte a fi fost cinstit de către Fericitului Petru doar din predanie, dar nici Scaunul domnesc al Fericitului Petru mărturisit de Sfânta Scriptură, adică Antiohia, a cărei Biserică este de aceea mărturisită de Sfântul Vasilie (Epist. 48 către Atanasie cel Mare) ca fiind „cea mai însemnată între toate Bisericile din lume", ba încă mai mult, Sinodul al Doilea a toată lumea, scriind către un Sinod al Apusenilor (preacinstiţilor şi cucernicilor fraţi

şi împreună-slujitori Damasie, Ambrozie, Britton, Valerian şi ceilalţi) mărturiseşte, zicând: „Biserica cea preaveche şi întru adevăr Apostolească a Antiohiei Siriei, în care pentru întâia dată s-a întrebuinţat cinstitul nume al creştinilor", nici aceasta, zicem, Biserica Apostolească a Antiohiei, nu a avut vreodată dreptul de a nu fi judecată cu Sfânta Scriptură şi cu hotărârile sobornicești, măcar că este una care într-adevăr se poate mândri cu Scaunul lui Petru. Dar ce zicem? Însuşi Fericitul Petru în persoană a fost judecat înaintea tuturor *după adevărul Evangheliei* (Gal. 2, 14) şi a fost aflat, după mărturia Scripturii, vinovat şi nu drept umblând. Ce trebuie dar a crede pentru cei care se laudă şi se semeţesc numai cu ţinerea Scaunului său, aşa de măreţ în ochii lor? Ba încă marele Vasile, cel până la cer strălucitor, a toată lumea dascăl al Ortodoxiei în Biserica cea Sobornicească, la care şi episcopii Romei sunt nevoiţi a ne trimite (fila 8, r. 31), lămurit şi desluşit ne-a arătat mai sus ce preţuire se cade a avea pentru judecăţile nepătrunsului Vatican: *Care,* zice el, *nu cunosc adevărul, nici suferă să-l înveţe, certându-se cu cei care vor să le vestească adevărul, înşişi întărindu-se în erezia lor.* Astfel că înşişi acei sfinţi Părinţi ai noştri, pe care admirându-i pe drept, ca pe nişte luminători şi învăţători chiar ai Apusului, ni-i înşiruie Sanctitatea Sa, şi ne sfătuieşte (fila 8) să urmăm lor, ne învaţă să nu judecăm Ortodoxia după sfântul Scaun, ci Scaunul însuşi şi pe cel de pe Scaun să-l judecăm după dumnezeieştile Scripturi şi hotărârile şi rânduielile Sinoadelor, şi după Credinţa cea propovăduită, adică după Ortodoxia învăţăturii celei de totdeauna. Aşa au judecat şi au osândit în Sinod Părinţii noştri şi pe Honorie, Papă al Romei, şi pe Dioscur, Papă al Alexandriei, şi pe Makedonie şi Nestorie, Patriarhi ai Constantinopolului, şi pe Petru Gnafevs, Patriarhul Antiohiei, şi pe ceilalţi. Căci dacă şi *urâciunea pustiirii a şezut în locul cel sfânt,* după mărturia Scripturilor (Dan. 9, 27; Mt. 24, 15), de ce nu şi înnoirea şi erezia pe Scaun Sfânt? Şi de aici se arată dintr-o privire zădărnicia şi slăbiciunea şi a celorlalte strădanii (fila 8, r. 9, 11, 14) în folosul puterii tiranicești a Episcopului Romei. Căci dacă Biserica lui Hristos nu s-ar fi întemeiat pe *piatra* cea ne-

clătinată a mărturisirii lui Petru: *Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu* (Mt. 16, 16) (care era răspunsul de obşte din partea Apostolilor, întrebaţi: *Dar voi cine-mi ziceţi că sunt?* – Mt. 16, 15, cum tâlcuiesc nouă dumnezeieştii Părinţi răsăriteni şi apuseni), pe şubredă temelie s-ar fi întemeiat chiar însuşi pe Chifa, darmite pe Papa, care după ce s-a făcut stăpân pe cheile Împărăţiei Cerurilor, le-a chivernisit aşa precum bine se vădeşte din istorie. Dar şi însemnarea întreitului *Paşte oile mele*, dumnezeieştii noştri Părinţi cu un glas învaţă că nu era un privilegiu al Fericitului Petru asupra celorlalţi Apostoli, şi cu atât mai puţin al urmaşilor lui, ci simplă reaşezare a lui în apostolatul din care căzuse prin întreita lepădare. Dumnezeiescul Petru însuşi se arată a primi astfel înţelesul întreitei întrebări a Domnului *Mă iubeşti?* şi *mai mult,* şi *decât aceştia* (In. 21, 16). Căci aducându-şi aminte de cuvintele: *Dacă toţi se vor sminti întru tine, eu niciodată nu mă voi sminti* (Mt. 26, 33), *s-a mâhnit căci a zis lui a treia oară: Mă iubeşti?* Dar urmaşii lui iau zicerea în chip prielnic, în înţelesul cel foarte plăcut lor.

12. Dar, zice Sanctitatea Sa (fila 8, r. 12), Domnul a spus lui Petru (Luca 22, 32): *Eu m-am rugat pentru tine, ca să nu piară credinţa ta; şi tu oarecând întorcându-te, întăreşte pe fraţii tăi.* Rugăciunea Domnului nostru s-a făcut pentru cuvântul că satana încercase să tulbure credinţa tuturor Ucenicilor, dar Domnul i-a îngăduit numai pentru Petru, şi aceasta mai cu seamă pentru că grăise cuvinte de iubire de sine şi se îndreptăţea pe sine mai presus de ceilalţi (Mt. 26, 33): *Dacă toţi se vor sminti întru tine, eu niciodată nu mă voi sminti.* Dar această îngăduinţă a fost trecătoare. *A început a se blestema şi a se jura că: Nu ştiu pe omul acesta.* Iată cât de slabă este firea omenească lăsată în voia ei. *Duhul este osârduitor, dar trupul neputincios* (Mt. 26, 41). Trecătoare, am zis, pentru ca, venindu-şi iarăşi în sine, prin întoarcerea în pocăinţă, să întărească şi mai mult pe fraţii săi în Acela pentru Care ei nici şi-au călcat jurământul, nici s-au lepădat. O, înţelepte judecăţi ale lui Dumnezeu! Cât de dumnezeiască şi tainică a fost cea din urmă

noapte pe pământ a Mântuitorului nostru! Ci credem că Cina cea sfântă se săvârşeşte şi astăzi în fiecare zi – *aceasta faceţi întru pomenirea mea* (Lc. 22, 19). Şi *de câte ori veţi mânca pâinea aceasta, şi veţi bea paharul acesta, moartea Domnului vestiţi până când va veni* (1 Cor. 11, 26). Dragostea frăţească, cea cu atâta grijă poruncită nouă de către Învăţătorul nostru de obşte, zicând: *Întru aceasta vor cunoaşte toţi că ai mei ucenici sunteţi, de veţi avea dragoste între voi* (In. 13, 35), al căreia zapis şi pecete Papii le-au sfâşiat primii, apărând şi primind eretice înnoiri, potrivnice celor binevestite nouă şi întărite de către Dascălii şi Părinţii noştri de obşte, însăşi această dragoste, zicem, lucrează şi astăzi cu tărie în sufletul popoarelor creştine şi îndeosebi al celor ce le cârmuiesc. Căci mărturisim cu tărie în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor că rugăciunea Mântuitorului nostru (fila 7, r. 43) către Dumnezeu şi Tatăl Său pentru dragostea de obşte şi unirea creştinilor în Una Sfântă, Sobornicească şi Apostolească Biserică, în care şi credem, *ca să fie una, precum noi una suntem* (In. 17, 22), lucrează şi în noi nu mai puţin decât în Sanctitatea Sa, şi aici dorinţa şi osârdia noastră frăţească întâlnesc pe ale Sanctităţii Sale, cu această singură deosebire, că în noi lucrează sub cuvânt de a se păstra întreg şi neatins dumnezeiescul Crez cel neprihănit şi desăvârşit al Credinţei Creştineşti, după glăsuirea evanghelică şi hotărârile celor Şapte Sfinte Sinoade a toată lumea, şi după învăţătura Bisericii Sobniceşti celei de totdeauna; iar în Sanctitatea Sa, pentru sprijinirea şi întărirea stăpânirii şi dregătoriei celor care şed pe Scaunul Apostolic şi a noii lor învăţături. Iată în scurt capitolul întregii deosebiri şi neînţelegeri dintre noi şi aceia, şi zidul cel din mijloc al despărţirii, care nădăjduim ca, prin împreună-lucrarea vestitei înţelepciuni a Sanctităţii Sale, se va ridica din mijloc în zilele noastre, după cum ne-a făgăduit Dumnezeu (In. 10, 16): *Şi alte oi am, care nu sunt din staulul acesta; şi pe acelea mi se cade a le aduce, şi glasul meu vor auzi (Care de la Tatăl purcede).* Fie spusă acum şi cea de-a treia. Căci de socotim, după cuvintele Sanctităţii Sale, că rugăciunea Domnului nostru pentru Petru, care avea să se lepede şi să-şi

calce jurământul, ar fi rămas legată şi unită cu Scaunul lui Petru, şi că ar trece în putere către cei ce şed în timp pe el, deşi, cum s-a spus mai sus, nu avem nici un temei spre a ne întări în această părere (după cum aflăm din pilda Fericitului Petru însuşi, din Scriptură, încă şi după pogorârea Sfântului Duh), ne încredinţăm totuşi din cuvintele Domnului nostru că va veni vremea când această dumnezeiască rugăciune, cea pentru lepădarea lui Petru, *ca să nu piară până în sfârşit credinţa lui*, va lucra şi asupra vreunuia dintre urmaşii Scaunului său, care va şi plânge cu amar precum acela, şi întorcându-se oarecând, ne va întări şi mai mult pe noi, fraţii lui, în Mărturisirea Ortodoxă care din strămoşi o ţinem. Şi dea Dumnezeu ca acest adevărat urmaş al lui Petru să fie Sanctitatea Sa! Şi ce oare ne împiedică să adăugăm la această umilă rugăminte a noastră şi curatul nostru Sfat din inimă în numele Sfintei Biserici Sobornicesti? Nu îndrăznim a zice, cum face Sanctitatea Sa (fila 10, 1.22), ca lucrurile să se facă „fără nici o zăbavă", ci zicem fără grabă, cu multă chibzuinţă, şi încă, de va fi trebuinţă, cu sfatul Episcopilor, Teologilor şi Dascălilor celor mai înţelepţi, mai evlavioşi, mai iubitori de adevăr şi nepărtinitori, de care destui au astăzi, după dumnezeiasca iconomie, toate neamurile din Apus.

13. Zice Sanctitatea Sa că Episcopul de Lugdunum, Sfântul Irineu, scrie în lauda Bisericii Romane: *Toată Biserica, adică credincioşii de pretutindenea, sunt îndatoraţi a se duce către această Biserică, din pricina întâietăţii ei, Biserică în care s-a ţinut întru totul de către credincioşii de pretutindenea predania ce vine de la Apostoli.* Deşi acest sfânt zice cu totul altceva decât cred cei de la Vatican, le lăsăm înţelesul şi tâlcuirea cea după bunul lor plac şi zicem: Cine tăgăduieşte că vechea Biserică Romană era Apostolică şi Ortodoxă? Ci nimeni între noi nu va pregeta a o numi şi pildă de Ortodoxie. Încă vom şi adăugi, spre mai marea ei laudă, şi locul de la istoricul Sozomen (Ist. Bis. III, 12) pe care Sanctitatea Sa l-a trecut cu vederea, pentru chipul în care, până la un timp, a putut a-şi păzi Ortodoxia ce-i lăudăm: „*Căci îndeobşte Biserica cea din*

tot Apusul, curat cârmuindu-se de dogmele Părinţilor, a fost ferită de ceartă şi de rătăcirile ei". Oare cine dintre Părinţi sau dintre noi înşine ar fi tăgăduit întâietatea ei canonică în înşiruirea Ierarhiei, *atâta vreme cât s-a cârmuit curat de dogmele Părinţilor*, ţinându-se de limpedea rânduială a Scripturii şi a Sfintelor Sinoade? Acum însă nu mai aflăm păstrată în ea nici dogma Fericitei Treimi, după Crezul dumnezeieştilor Părinţi adunaţi întâi la Niceea şi al doilea la Constantinopol, care l-au mărturisit şi întărit celelalte cinci Sinoade a toată lumea, şi sub atâtea afurisenii i-au pus pe cei ce l-ar schimba fie şi cu o cirtă, ca pe unii ce s-ar face nimicitorii lui; nici aflăm forma cea apostolească a dumnezeiescului Botez, nici Chemarea Duhului celui de taină săvârşitor asupra sfintelor, ci vedem în ea şi dumnezeiescul Pahar socotit – să nu fie! – ca o băutură de prisos, şi altele multe, necunoscute nu doar sfinţilor noştri Părinţi, care au fost totdeauna sobornicesc şi negreşelnic canon şi dreptar al Ortodoxiei, precum şi Sanctitatea Sa învaţă, cinstind adevărul (Fila 6), dar şi vechilor sfinţi Părinţi ai Apusului. Dar încă şi această întâietate, pentru care se luptă acum din toate puterile Sanctitatea Sa, precum au făcut şi înaintaşii săi, s-a preschimbat dintr-un semn frăţesc şi privilegiu ierarhic, în stăpânească hegemonie. Ce trebuie dar să credem despre predaniile ei nescrise, dacă cele scrise au suferit aşa prefacere şi schimbare în rău? Sau cine este atât de îndrăzneţ şi de încrezător în vrednicia Scaunului Apostolic, încât să cuteze a zice că de ar trăi din nou cel întru sfinţi Părintele nostru Irineu şi ar vedea-o astăzi ruptă de vechea şi cea dintru început învăţătură apostolească în atâtea dintre cele mai de căpetenie şi sobornicesti hotărâri ale Creştinătăţii, nu s-ar împotrivi el cel dintâi la înnoirile şi la cele de sine aşezăminte ale Bisericii Romane celei pe drept lăudate atunci, ca una ce *se cârmuieşte curat de dogmele Părinţilor*? Dacă ar vedea, de pildă, cum Biserica Romană nu numai că înlătură din canonul ei liturgic, după insuflarea scolasticilor, străvechea şi apostolica chemare a Duhului celui de taină Sfinţitor, şi că strâmbă slujba în chip vrednic de plâns în partea ei cea mai de căpetenie, dar şi sârguieşte cu îndărătnicie ca să o scoată şi din

Liturghia celorlalte Obşti Creştineşti – cu defăimare grăind Sanctitatea Sa despre aceasta, în chip aşa de nevrednic de Scaunul Apostolic cu care se laudă, că „s-a strecurat după schismă" (fila 11, r.11) – câte n-ar zice despre această înnoire dumnezeiescul Părinte? El care ne încredinţează (Cartea a IV-a, cap. 34) că „pâinea cea din pământ, primind şi poftirea lui Dumnezeu, nu mai este pâinea de obşte" etc., înţelegând prin „poftire", chemare <invocare>. Faptul că Irineu crede că prin ea se săvârşeşte Taina Jertfei este însemnat în chip deosebit chiar şi de către Franciscus Feu-Ardentius, din cinul călugărilor papistaşi zişi Minoriţi, care la 1639 a scos scrierile sfântului cu scolii, şi care zice (Cartea I, cap. 18, fila 114) că Irineu învaţă „că pâinea şi Paharul amestecat, prin cuvintele chemării se fac adevăratul Trup şi Sânge al lui Hristos". Iar de ar auzi despre vicariatul şi dreptul de eretocrit a Papei, câte nu ar zice el, care şi pentru o mică şi aproape neînsemnată pricină pentru prăznuirea Paştilor (Eusebie, Ist. Bis. V, 26), s-a împotrivit cu aşa cutezare şi biruinţă silniciei Papei Victor în Biserica cea slobodă a lui Hristos? Astfel că chiar martorul adus de Sanctitatea Sa pentru întâietatea Bisericii Romane arată că vrednicia ei nu este una stăpânească, şi nici de plângere, cum n-a avut-o vreodată nici însuşi Fericitul Petru, ci un privilegiu frăţesc în Biserica Sobornicească şi o cinstire arătată Papilor pentru faima şi întâietatea Cetăţii. Tot aşa şi Sinodul al IV-lea a toată lumea – pentru a păstra înşiruirea rangurilor Bisericilor, cea canoniceşte aşezată de Sinodu al III-lea a toată lumea (Can. 8), urmând Sinodului al II-lea a toată lumea (Can. 3), care şi el urma celui Dintâi (Can. 6), ce numea *obicei* dreptul de eretocrit al Papii peste Apus – a arătat în acest chip temeiul acesteia: „Părinţii după dreptate i-au dat întâietatea de cinstire (ta Presbeia), pentru că Cetatea aceea era cetate împărătească" (Can. 28), nespunând nimic despre singura stăpânire a Papei asupra apostoliei lui Petru, şi încă mai puţin despre vicariatul Episcopilor Romei şi despre Păstoria universală. Iar o asemenea tăcere adâncă asupra unor aşa de mari privilegii – şi nu numai aceasta, ci şi temeiul arătat al întâietăţii, adică nu *Paşte oile mele*, nici *Pe această piatră voi zidi*

Biserica mea, ci numai vechiul obicei şi însuşirea de Cetate Împărătească, şi acestea nu de la Domnul, ci de la Părinţi – va părea, suntem încredinţaţi, lucru greu de înţeles Sanctităţii Sale, care cugetă altfel despre întâietatea sa (fila 8, r. 16), cu-atât mai mult cu cât el însuşi, cum vom vedea, ţine în mare cinste sus-zisa mărturie a Sinodului al IV-lea a toată lumea, ce crede a fi prielnic Scaunului său, şi cu cât Sfântul Grigorie Dialogul, numit şi cel Mare (Cartea I, Ep. 25), obişnuia a le numi pe aceste patru [Sinoade a toată lumea] ca fiind cele patru Evanghelii şi piatră cu patru feţe, pe care s-a zidit Biserica Sobornicească.

14. Zice Sanctitatea Sa (fila 10, r. 12) că certându-se Corintenii, au făcut arătare către Clement, Papă al Romei, care judecând pricina, le-a scris, iar ei aşa de mult au îmbrăţişat hotărârea lui, încât o citeau şi în Biserici. Dar aceasta este prea slabă întărire a stăpâniei papistăşeşti în casa lui Dumnezeu. Căci atunci, fiind Roma miezul ocârmuirii şi Cetate de scaun, în care sălăşluiau împăraţii, se cădea ca orice pricină de oarecare însemnătate, cum arată istoria a fi fost cea a Corintenilor, să se hotărască acolo, mai ales când una din părţile aflate în neînţelegere cerea ajutor din afară, cum se întâmplă şi până astăzi. Patriarhii Alexandriei, Antiohiei şi Ierusalimului, în pricini neobişnuite şi cu anevoie de dezlegat, scriu Patriarhului Constantinopolului, fiindcă este în cetatea de scaun a Împărăţiei, şi încă pentru sobornicele sale întâietăţi. Şi dacă împreună-lucrarea frăţească va îndrepta cea ce este de îndreptat, bine! Dar de nu, se vesteşte lucrul şi Cârmuirii, după rânduială. Dar această înţelegere frăţească în credinţa Creştinească nu se neguţătoreşte prin robirea Bisericilor lui Dumnezeu. Fie acesta răspunsul nostru şi pentru pildele de frăţească şi cuvenită sprijinire a întâietăţii Episcopilor Romei, Iuliu şi Inochentie, arătate de sfinţii Atanasie cel Mare şi Ioan Gură de Aur, de care face vorbire Sanctitatea Sa (fila 9 r. 6, 17), pentru care urmaşii acelora caută acum a ne răsplăti prin măsluirea dumnezeiescului Crez, deşi Iuliu însuşi s-a pornit atunci împotriva unora pentru că „tulbură Bisericile, nestăruind în învăţătura de la Niceea" (Sozomen, *Ist. Bis.*,

Cartea III, cap 7), amenințându-i (id.) cu scoaterea din Biserică „de nu vor înceta cu înnoirile." Trebuie încă spus în pricina Corintenilor, că fiind atunci numai trei Scaune Patriarhale, cel mai apropiat și cel mai potrivit pentru Corinteni era cel al Romei, către care și se cădea să se îndrepte în chip canonic. Nu vedem dar în acestea nimic neobișnuit, nici vreo dovadă a puterii tiranice a Papei în Biserica cea slobodă a lui Dumnezeu. Ci zice, în sfârșit, Sanctitatea Sa (pag. 9, r. 20), că Sinodul al Patrulea a toată lumea (pe care din greșeală, firește, îl mută de la Calcedon la Cartagina), a strigat după citirea epistolei Papei Leon I: „Petru a vorbit astfel prin Leon." Lucrul este adevărat. Dar Sanctitatea Sa nu trebuie să treacă cu vederea cum și după ce fel de cercetare au strigat Părinții noștri ceea ce au strigat în lauda lui Leon. Ci întrucât Sanctitatea Sa, căutând poate a nu înmulți cuvântul, pare a fi lăsat afară acest preafolositor lucru, care arată în chip vădit cu cât stă mai presus Sinodul a Toată Lumea nu numai decât Papa, ci încă și decât oricare Sinod al lui, iată vom arăta noi către toți faptul așa cum a fost. Din cei peste șase sute de Părinți adunați la Sinodul de la Calcedon, aproape două sute, cei mai învățați dintre dânșii, au fost însărcinați de Sinod a cerceta și după grai și după înțeles sus-pomenita Epistolă a lui Leon; și nu numai atât, ci încă să dea în scris și sub iscălitură judecata lor asupra ei, de este ori nu ortodoxă. Cele aproape două sute de judecăți și hotărâri asupra Epistolei se găsesc îndeosebi în adunarea a patra a numitului sfânt Sinod, cu vorbiri de felul acesta: „Maxim al Antiohiei Siriei a zis: Epistola sfântului Leon, Arhiepiscop al Romei celei Împărătești, se potrivește celor hotărâte de către cei trei sute optsprezece sfinți Părinți de la Niceea și cei o sută cincizeci de la Constantinopol, Noua Romă, și cu credința înfățișată la Efes de preasfințitul Episcop Chiril. Și am iscălit dedesubt."

Și iarăși: „Theodorit, preacucernicul Episcop al Chirului: Epistolia preasfințitului Arhiepiscop, Domnia Sa Leon, este deopotrivă cu credința statornicită la Niceea de către sfinții și fericiții Părinți, și cu Crezul înfățișat la Constantinopole de către cei o sută cincizeci, și

cu epistolele fericitului Chiril. Şi primind sus-numita epistolă, am iscălit dedesubt." Şi aşa toţi la rând mărturisesc: „Epistola se potriveşte," „Epistola este întocmai," „Epistola este pe potriva înţelesului" şi celelalte. După atât de multă şi aşa de aspră cercetare a asemuirii sale cu sfintele Sinoade de mai înainte, şi după deplină încredinţare asupra dreptei aşezări a înţelesului său, şi nu doar că era Epistola Papei, au scos, fără nici o pizmuire, această strigare preavestită, cu care şi Sanctitatea Sa acum lăudându-se, se mândreşte. Dar dacă şi Sanctitatea Sa ne-ar fi trimis cuvinte asemenea şi într-un glas cu cele Şapte Sfinte Sinoade a toată lumea de mai înainte, în loc să se laude cu evlavia înaintaşilor săi, cea vestită de înaintaşii şi Părinţii noştri într-un Sinod a toată lumea, s-ar fi putut lăuda pe drept cu propria ortodoxie, vestind adică ale sale bunătăţi în locul cinstirilor strămoşeşti. Fie dar încredinţat Sanctitatea Sa că încă şi acum, scriindu-ne astfel de lucruri, pe care cercetându-le şi cercându-le două sute de părinţi, le-ar afla într-un gând şi asemenea cu Sinoadele sus-pomenite, atunci, zicem, va auzi şi de la noi păcătoşii astăzi nu numai „Petru a grăit astfel", şi orice altă cuvenită cinstire, dar şi: „Sărutată fie sfânta mână care a şters lacrimile Bisericii Sobornicesti."

16. Şi suntem cu totul îndreptăţiţi a aştepta de la chibzuita prevedere a Sanctităţii Sale un lucru aşa vrednic de adevăratul urmaş al Fericitului Petru, al lui Leon I, ca şi al lui Leon al III-lea, care pentru paza credinţei ortodoxe a săpat pe nepieritoare table dumnezeiescul Crez fără înnoire – lucru ce va uni iarăşi Bisericile Apusului cu Sfânta Biserică Sobornicească, în care sunt încă goale şi gata de primire şi Scaunul de întâi-stătător canonic al Sanctităţii Sale, şi celelalte Scaune ale tuturor episcopilor Apusului. Căci Biserica cea Sobornicească, aşteptând în tot chipul întoarcerea Păstorilor ce au apostaziat împreună cu turmele lor, nu desparte doar cu numele pe cei ce au fost în chip neîncuviinţat puşi în dregătorie prin lucrarea celorlalţi, trecându-se astfel cu vederea Preoţia. Ci noi aşteptam „cuvânt de mângâiere", nădăjduind ca acesta, după cum scria Sfântul

Vasile către Sfântul Ambrozie, Episcopul Mediolanului (Epistolia 55), „să calce din nou pe vechile urme ale Părinţilor." Încât nu fără mare uimire am citit numita epistolă Enciclică adresată Răsăritenilor, în care cu nemângâiată durere sufletească vedem şi pe Sanctitatea Sa, cel vestit pentru chibzuinţă, grăind ca şi înaintaşii săi în schismă cuvinte ce pun asupra noastră stricarea curatului şi sfântul nostru Crez, pecetluit de cele Şapte Sinoade a toată lumea, cât şi vătămarea sfintelor Liturghii, când numai cerească lor ţesătură, şi numele celor care le-au întocmit, şi chipul preacinstitei vechimi, şi întărirea dată lor de Sinodul al Şaptelea a toată lumea (Actul VI) l-ar fi făcut să încremenească şi să-şi abată în lături nelegiuita şi atotcutezătoarea mână pe cel ce ar fi pălmuit astfel pe Domnul Slavei. Din acestea am înţeles în ce hăţiş de înşelări fără ieşire şi păcat de neîndreptat al răsturnării a aruncat Papistăşia până şi pe cei mai înţelepţi şi mai evlavioşi Episcopi ai Bisericii Romane, încât pentru păstrarea nevinovatei, şi deci preţuitei dregătorii vicariale, deopotrivă cu a tiraniceştii întâietăţii cu cele ce atârnă de la ea, să ajungă a nu mai putea face altfel decât să-şi bată joc de cele mai sfinte şi de neatins lucruri, îndrăznind totul pentru acel singur ţel. Măcar că în vorbe îmbrăcându-se cu evlavioasa preţuire a „preacinstitei vechimi" (pag. 11, r. 16), în fapt pornirea înnoitoare rămâne înlăuntru; şi este de mirare cum Sanctitatea Sa nu se gândeşte la sine când zice că „trebuie să aruncăm tot ce s-a strecurat între noi de la Schismă," când el şi ai săi au răspândit veninul înnoirii până şi în Cina Domnului nostru. Se vădeşte din aceste cuvinte că Sanctitatea Sa socoteşte neîndoielnic că şi în Biserica Ortodoxă s-a întâmplat acelaşi lucru ce vede că s-a întâmplat în Biserica Romei de la ridicarea Papistăşiei: adică schimbare dintr-o dată în toate Tainele, şi stricare, după vorbăria scolastică, în care încrezându-se, se mulţumeşte cu gândul că şi sfintele noastre Liturghii şi Taine şi Dogme au suferit la fel, preţuind însă, chipurile, a noastră „preacinstită vechime." Şi aceasta dintr-o îngăduinţă cu totul apostolească! – „fără", cum zice dânsul (pag. 11, r. 5), „a ne întrista cu vreo aspră îngrădire!" Dintr-o asemenea necunoaştere a apostolicei şi soborniceştii hrane cu care

vieţuim s-a tras şi cealaltă rostire a sa (pag. 7, r. 22): „Dar nici între voi nu s-a putut păstra unirea învăţăturii şi sfânta supunere", punând pe seama noastră în chip curios chiar năpasta de care el însuşi suferă în casa lui; tot aşa cum oarecând Papa Leon al IX-lea scria celui întru fericiţi Mihail Cerularie, învinovăţind pe Greci de a fi schimbat Crezul Bisericii Sobornicești, neruşinându-se nici pentru cinstea sa, nici pentru adevărul istoriei. Dar suntem încredinţaţi că dacă Sanctitatea Sa şi-ar aduce aminte de cele ce ţin de vechimea şi istoria bisericească, de învăţătura dumnezeieştilor Părinţi şi de vechile Liturghii ale Galiei şi Spaniei, şi de Molitfelnicul vechii Biserici Romane, cu uimire va afla câte alte hidoase fiice a născut în Apus Papistăşia, care şi acum trăiesc; câtă vreme, la noi, Ortodoxia a păstrat Biserica Sobornicească mireasă nestricată pentru Mirele ei, deşi fără să aibă stăpânire lumească şi nici, cum zice Sanctitatea Sa (pag. 7, r. 23), vreo sfântă „supunere", ci numai prin legătura dragostei şi prin iubirea pentru Maica de obşte stau legaţi toţi laolaltă în unimea Credinţei pecetluite cu cele şapte peceţi ale Duhului (Apoc. 5, 1), adică cu cele Şapte Sinoade a Toată Lumea, şi în ascultare faţă de Adevăr. Va afla de asemenea câte din învăţăturile şi tainele papistăşeşti de astăzi trebuie a fi înlăturate, ca nişte „porunci omeneşti", astfel ca Biserica cea întrutot înnoitoare a Apusului să se poată întoarce la credinţa ortodoxă sobornicească nestrămutată a Părinţilor noştri de obşte. Întrucât şi Sanctitatea Sa recunoaşte osârdia noastră de obşte în această credinţă, când zice (pag. 8, r. 30) „să luăm seama la învăţătura cea păstrată de strămoşii noştri", bine face învăţându-ne (ibid. r. 31) să urmăm vechilor Ierarhi şi credincioşilor Mitropoliilor Răsăritene, care ne-au lăsat nouă pildă prin Sinoade (§ 15) de felul cum înţelegeau credincioşia învăţătorească a Arhiepiscopilor Romei celei vechi, şi cum se cuvine a cugeta pentru ei în Biserica Ortodoxă, şi în ce fel ni se cuvine a primi învăţăturile lor, care pildă preabine a tâlcuit-o (§ 17) cel până la cer strălucitorul Vasile. Cât priveşte hegemonia, întrucât nu voim a da la iveală un tratat, să îl lăsăm pe acelaşi mare Vasile să înfăţişează pricina în puţine cuvinte: „Am voit mai bine a mă adresa Celui ce este Capul acelora".

17. Din toate acestea, orice om hrănit cu sănătoasa învăţătură sobornicească, şi îndeosebi Sanctitatea Sa, are a trage încheierea de cât este de necinstitor şi potrivnic soborniciei a cuteza stricarea dogmelor şi liturghiilor noastre şi a celorlalte sfinte slujbe, ce sunt şi s-au dovedit a fi de aceeaşi vârstă cu propovăduirea creştinească: pricină pentru care li s-a dat totdeauna cinstire, şi au fost crezute a fi curate chiar şi de vechii Papi ortodocşi, cărora altădată le erau moştenire de obşte cu noi. Se înţelege dar cât de cuvenită şi sfântă ar fi îndreptarea înnoirilor, a cărora întrare în Biserica Romei noi o ştim în ce vreme s-a întâmplat pentru fiecare, căci fericiţii noştri Părinţi au mărturisit din vreme în vreme împotriva fiecărei înnoiri. Dar sunt şi alte pricini pentru ca Sanctitatea Sa să se înduplece către aceste schimbări. Întâi, că cele ale noastre au fost cândva vrednice de cinste şi pentru Apuseni, care aveau aceleaşi sfinte slujbe şi mărturiseau acelaşi Crez. Însă înnoirile nu erau cunoscute Părinţilor noştri, nici se pot arăta că s-ar afla în scrierile Părinţilor ortodocşi apuseni, nici că ar avea obârşie din vechime ori sobornicească. Încă la noi nici Patriarhii, nici Sinoadele nu au putut vreodată a aduce lucruri noi, căci păzitorul Credinţei este însuşi trupul Bisericii, adică poporul însuşi, care voieşte ca veşnic neschimbată să-i fie credinţa, şi la fel cu a Părinţilor săi, cum au experiat în fapt după schismă mulţi dintre Papi şi dintre Patriarhii cu cugetul latinilor, nimic izbândind în încercările lor, pe când în Biserica Apuseană, din vreme în vreme, Papii au poruncit înnoiri fie cu cele legiuite, fie cu silnicie, pentru iconomie (după cum se îndreptăţeau către părinţii noştri, deşi sfâşiau astfel Trupul lui Hristos); tot astfel Papa poate din nou, acum pentru dumnezeiască în adevăr şi foarte îndreptăţită iconomie, (dregând nu mreajă, ci însuşi sfâşiata haină a Mântuitorului), să reaşeze cele vechi şi preacinstite – *în stare a păzi evlavia*, precum mărturiseşte şi Sanctitatea Sa (pag. 11, r. 16), şi pe care însuşi le cinsteşte, cum zice (ibid., r. 14), alături de înaintaşii săi, căci adaugă graiul vrednic de pomenire al unuia dintre aceşti fericiţi înaintaşi (anume Celestin, scriind Sinodului al III-lea a toată lumea): *Desinat novitas incessere vetustatem* – *„Înceteze noutatea a lovi vechimea."* Şi bucure-se mă-

car de acest câştig Biserica cea Sobornicească din singura negreşelnică rostire de până acum a Papilor. Orişicum, trebuie să mărturisim că într-o asemenea lucrare, oricât de strălucit ar fi Pius al IX-lea în înţelepciune şi evlavie şi în osârdia pentru unirea creştinească în Biserica Sobornicească, precum însuşi zice, totuşi va întâmpina şi dinlăuntru şi din afară greutăţi şi osteneli. Ci aici suntem mai ales datori a aduce aminte Sanctităţii Sale – fie-ne iertată îndrăzneala! – de acel loc al Epistolei Sale (pag. 8, r. 32), cum „că în cele privitoare la mărturisirea dumnezeieştii noastre credinţe nu avem a ne teme de nimic atunci când cugetăm la slava lui Hristos şi răsplata ce ne aşteaptă în viaţa cea veşnică". Se cade Sanctităţii Sale a arăta înaintea lui Dumnezeu şi a oamenilor că, aşa cum este începător al sfatului plăcut lui Dumnezeu, tot astfel este şi cel care de bunăvoie apără năpăstuitul adevăr evanghelic şi sobornic, chiar până la jertfirea însuşi folosului său, ca să fie, cum zice proorocul (Isaia, 60, 17), *cârmuitor în pace şi episcop întru dreptate*. Fie! Dar până a se întâmpla dorita întoarcere a Bisericilor apostate la trupul Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească, al căreia *Cap este Hristos* (Efes. 4, 15), iar noi fiecare *mădulare în parte*, orice sfat venit de la ele, orice îndemn neavenit tinzând către nimicirea neprihănitei noastre credinţe primite de la Părinţi, cu dreptate se osândeşte sobornicește, nu numai ca un lucru îndoielnic şi de ocolit, ci încă şi ca necinstitor şi pierzător de suflet. Şi între acestea stă întâi de toate numita Enciclică *Către Răsăriteni*, a Episcopului Romei celei vechi, Papa Pius al IX-lea, drept pentru care vestim acest lucru în Biserica Sobornicească.

18. Pentru aceea, iubiţi fraţi şi împreună-slujitori ai smereniei noastre, precum întotdeauna, aşa şi acum, mai ales în această împrejurare a ieşirii numitei Enciclice, socotim pentru noi ca o datorie de neînlăturat, după răspunderea noastră patriarhicală şi sobornică, pentru ca să nu se piardă nimeni din sfântul Staul al Sobornicești Biserici Ortodoxe, preasfânta noastră Maică a tuturora, să ne aducem aminte în fiecare zi şi să vă îndemnăm ca, amintindu-vă unii

altora cuvintele şi îndemnurile fericitului Pavel către sfinţii noştri înaintaşi, cărora le-a făcut chemare în Efes, să zicem iarăşi unii către alţii: *Luaţi aminte de voi şi de toată turma întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi Episcopi, ca să păstoriţi Biserica lui Dumnezeu, pe care a câştigat-o cu sângele său. Că eu ştiu aceasta, că după plecarea mea vor intra lupi ingrozitori între voi, care nu vor cruţa turma. Şi dintre voi înşivă se vor ridica bărbaţi, grăind învăţături răstălmăcite, ca să tragă pe ucenici după ei. Pentru aceea privegheaţi* (Fapte 20, 28-31). Atunci înaintaşii şi Părinţii noştri, auzind aceste sfinte porunci, au făcut plângere mare şi, căzând pe grumazul lui, îl sărutau. Pentru aceea dar şi noi, fraţilor, auzindu-l mustrându-ne cu lacrimi, să cădem cu cugetul pe grumazul lui şi, sărutându-l, să-l mângâiem cu statornica noastră făgăduinţă că nimeni nu ne va despărţi de dragostea lui Hristos, nimeni nu ne va rătăci de la învăţătura cea evanghelică, nimeni nu ne va ademeni de la calea cea neabătută a părinţilor noştri, cum nici pe dânşii nu a putut cineva a-i amăgi, cu toată silinţa ce şi-au dat în felurite vremuri cei ridicaţi asupra noastră de către ispititorul, ca să auzim de la Stăpânul: *Bine slugă bună şi credincioasă*, primind plinirea Credinţei, adică mântuirea sufletelor noastre şi a Turmei celei cugetătoare căreia Duhul Sfânt ne-au aşezat Păstori.

19. Această poruncă şi îndemnare apostolească am adus-o în folosul vostru şi o trimitem prin voi şi întregii obşti Ortodoxe, în orice parte a pământului s-ar afla, Preoţilor şi Ieromonahilor, Ierodiaconilor şi Monahilor, într-un cuvânt, întregului cler şi poporului credincios, cârmuitorilor şi cârmuiţilor, bogaţilor şi săracilor, părinţilor şi copiilor, dascălilor şi şcolarilor, învăţaţilor şi neînvăţaţilor, stăpânilor şi slugilor, ca toţi întărindu-ne, şi unii pe alţii sfătuindu-ne, *să putem sta împotrivă meşteşugirilor diavolului.* Căci aşa ne îndeamnă pe toţi şi Fericitul Petru Apostolul: *Fiţi treji, privegheaţi, pentru că potrivnicul vostru, diavolul, ca un leu răcnind umblă, căutând pe cine să înghită; căruia staţi împotrivă întăriţi fiind în credinţă* (I Petru 5, 8-9).

20. Căci credinţa noastră, fraţilor, nu de la oameni, nici prin om este, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos, care au vestit-o dumnezeieştii Apostoli, au întărit-o sfintele Sinoade a toată lumea, au învăţat-o neîntrerupt prea marii şi înţelepţi Dascăli ai lumii, şi au încredinţat-o sângiurile cele vărsate ale sfinţilor Mucenici. *Să ţinem tare mărturisirea* care am primit-o curată de la atâţia bărbaţi, lepădând orice înnoire ca pe o insuflare a diavolului. Cel ce primeşte înnoirea vădeşte nedesăvârşită Credinţa ortodoxă cea propovăduită. Dar această Credinţă a fost demult pecetluită ca desăvârşită, nesuferind nici micşorare, nici adăugire, nici vreo schimbare oarecare; şi care cutează a face, sau a sfătui, sau a cugeta la aceasta, a şi tăgăduit credinţa lui Hristos, s-a şi supus de bună voie veşnicei afurisenii, pentru hula împotriva Duhului Sfânt, ca şi cum adică nu ar fi vorbit deplin în Scripturi şi prin Sinoadele a toată lumea. Această înfricoşată afurisenie, fraţi şi fii iubiţi în Hristos, nu o rostim noi astăzi, ci a rostit-o cel dintâi Mântuitorul nostru (Mt. 12, 32): *Oricine va zice împotriva Duhului Sfânt, nu se va ierta lui nici în veacul de acum, nici în cel ce va să fie*; a rostit-o dumnezeiescul Pavel (Gal. 1, 6-8): *Mă mir că aşa de curând vă mutaţi de la cel ce v-a chemat pe voi prin harul lui Hristos, la altă evanghelie; care nu este alta, decât că sunt unii care va tulbură şi voiesc să schimbe evanghelia lui Hristos. Dar chiar dacă noi, sau un înger din cer de v-ar vesti vouă alta evanghelie decât cea pe care v-am vestit-o - anatema să fie!* Au rostit-o cele Şapte Sinoade a Toată Lumea şi toată ceata de-Dumnezeu-purtătorilor Părinţi. Drept aceea, toţi care înnoiesc, fie prin erezie ori prin schismă, de bună voia lor s-au îmbrăcat, după Psalmistul, *cu blestemul ca şi cu o haină* (Ps. 108, 17), fie că sunt Papi, fie Patriarhi, fie clerici, fie mireni; ci dacă cineva, măcar şi înger din cer, ar vesti vouă altă Evanghelie decât aţi primit, anatema să fie. Aşa cugetând Părinţii noştri şi ascultând de cuvintele cele de suflet mântuitoare ale lui Pavel, statornici au rămas şi neclintiţi în credinţa cea învăţată lor neîntrerupt, şi au păstrat-o neschimbată şi neîntinată în mijlocul atâtor erezii, dându-ne-o curată şi neprihănită, cum curată a ieşit din gura celor dintâi slujitori ai Cuvântului. Aşa şi noi cugetând, să o dăm mai departe curată cum am pri-

mit-o generaţiilor viitoare, nimic stricând, ca să se poată şi aceia înfăţişa ca şi noi plini de încredere, neavând a se ruşina când vor vorbi despre credinţa strămoşilor lor.

21. Drept aceea, fraţi şi fii ai noştri iubiţi întru Domnul, *curăţind sufletele noastre cu ascultarea adevărului* (I Petru 1, 22), *se cade nouă mai mult să ascultăm cele ce s-au auzit, ca nu cândva să trecem pe alături*a (Evr. 2, 1). Credinţa şi mărturisirea care o ţinem nu are a se ruşina, învăţată fiind în Evanghelie din gura Domnului nostru, mărturisită de Sfinţii Apostoli, de către sfintele Şapte Sinoade a toată lumea, propovăduită în toată lumea, mărturisită şi de vrăjmaşii ei, care înainte de a apostazia de la Ortodoxie la erezii, ţineau şi ei această Credinţă, sau măcar părinţii lor, ori părinţii părinţilor lor. Este mărturisită de o istorie neîntreruptă, ca una care a biruit împotriva tuturor ereziilor ce au prigonit-o şi o prigonesc, cum şi până astăzi vedeţi. Unii după alţii sfinţii dumnezeieşti Părinţi şi înaintaşi ai noştri, începând de la Apostoli, şi cei pe care Apostolii i-au aşezat urmaşi până astăzi, tocmind un singur şi neîntrerupt lanţ şi dând mână cu mână, ţin cu tărie sfântul ţarc, a căruia uşă este Hristos şi în care toată Turma ortodoxă se păstoreşte în păşunile cele roditoare ale Edenului cel tainic, iar nu în pustii neumblate şi prăpăstioase, cum crede Sanctitatea Sa (pag. 7, r. 12). Biserica noastră păstrează cea fără de greş şi adevărată jitniţă a dumnezeieştilor Scripturi, tălmăcirea cea adevărată şi dreaptă a Vechiului Legământ, iar pentru cel Nou însuşi izvorul cel dumnezeiesc. Rânduielile sfintelor Taine, şi mai cu seamă cele ale dumnezeieştii Liturghii, sunt însăşi acele slăvite şi smerite slujbe învăţate de la Apostoli. Nici un neam, nici o obşte creştinească nu se poate lăuda cu asemenea Liturghii precum cele ale lui Iacob, Vasile, Hrisostom. Preacinstitele Sinoade a toată lumea, aceşti şapte stâlpi ai casei Înţelepciunii, în ea şi la noi s-au ţinut. Această Biserică a noastră are izvoadele sfintelor lor hotărâri. Întâi-stătătorii ei, şi cinstita Preoţime, şi cinul monahicesc păstrează însăşi vrednicia preaveche şi curată a întâilor veacuri ale Creştinătăţii, şi în cugete,

şi în purtare, încă şi în îmbrăcămintea lor cea simplă. Da, în adevăr, în acest sfânt Staul necontenit au sărit şi sar *lupi grei*, precum şi în vremea noastră vedem, după prezicerea Apostolului, lucru ce arată că adevăraţii miei ai Arhipăstorului în el sunt adăpostiţi; ci această Biserica a cântat şi va cânta în veac: *Înconjurând m-au înconjurat, şi în numele Domnului i-am înfrânt pe ei* (Ps. 117, 11). Să mai adăugăm o cugetare tristă, însă necesară pentru dovedirea şi încredinţarea adevărului cuvintelor noastre: Toate neamurile creştineşti, câte se văd astăzi cinstind Numele lui Hristos, nelipsind chiar Apusul şi Roma însăşi, cum ne încredinţăm şi din înşiruirea întâilor ei Papi, au fost învăţate credinţa cea adevărată în Hristos de către sfinţii noştri înaintaşi şi părinţi, măcar că mai târziu bărbaţi vicleni, dintre care mulţi păstori şi arhipăstori ai numitelor neamuri, cutezând cu gânduri ticăloase şi cu eretice păreri, au cutezat a întina, vai! ortodoxia acelor neamuri, precum istoria cea nemincinoasă învaţă, şi cum şi Sfântul Pavel a prevestit.

22. Pentru aceea, fraţi şi fii ai noştri duhovniceşti, să cunoaştem bine cât este de mare harul care Dumnezeu l-a dat Credinţei noastre Ortodoxe şi Bisericii lui cea Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească, care ca o Maică credincioasă soţului ei ne creşte pe noi ca pe nişte copii care să nu ne ruşinăm, şi bine să ne apărăm, cu vrednică îndrăznire pentru *nădejdea care este în noi*. Dar ce vom răsplăti Domnului noi, păcătoşii, pentru toate câte ne-a dat nouă? Domnul şi Dumnezeul nostru cel preaîndestulat, Care ne-a câştigat pe noi cu însuşi Sângele său, nimic altceva nu cere de la noi, decât numai credincioşie din tot sufletul şi din toată inima faţă de sfânta şi nepătata Credinţă a părinţilor noştri, dragoste şi dorire pentru Biserica Ortodoxă ce ne-a născut din nou nu prin înnoitoarea stropire, ci prin dumnezeiasca scăldătoare a Botezului Apostolicesc; care ne hrăneşte, după Legământul cel veşnic al Mântuitoriului nostru, cu însuşi Cinstitul său Trup, şi ne adapă din destul, ca o adevărată Maică, cu Cinstitul lui Sânge vărsat pentru noi şi pentru mântuirea lumii. Să o înconjurăm dar cu duhul, precum puii cloşca, în

orice parte a pământului ne-am afla, la Miazănoapte sau la Miazăzi, la Răsărit sau la Apus. Să aţintim privirile şi cugetele noastre la dumnezeiasca ei faţă şi preastrălucita sa frumuseţe. Să cuprindem cu amândouă mâinile haina ei cea luminoasă, cu care a îmbrăcat-o cu neprihănitele Sale mâini Mirele „cel frumos la vedere" când a răscumpărat-o din robia celui viclean, împodobind-o Sieşi ca pe o veşnică Mireasă. Să avem în sufletele noastre deopotrivă unii spre alţii simţământul de durere al maicii iubitoare de copii, şi al copiilor iubitori de maică, când oameni cu cugete de lupi şi neguţători de suflete se silesc şi meşteşugesc fie s-o ia pe dânsa roabă, fie să-i smulgă pe ei, ca pe nişte miei, de la maicile lor. Să întărim acest simţământ, clericii şi mirenii, mai vârtos acum când vrăjmaşul cel cugetător al mântuirii noastre, îmbiind înşelătoare înlesniri (pag. 11, r. 2-25), se foloseşte de asemenea uneltiri şi umblă pretutindenea, cum zice fericitul Petru, *căutând pe cine să înghită*, şi când în calea aceasta pe care mergem în pace şi fără răutate, el pune laţurile lui cele înşelătoare.

23. Iar Dumnezeul păcii, Care a ridicat din morţi pe Păstorul cel mare al oilor, Cel ce păzeşte pe Israel, Care nu dormitează nici adoarme, va păzi inimile şi cugetele voastre şi va îndrepta căile voastre spre tot lucrul bun.

Pacea fie cu voi, bucurându-vă în Domnul.

Mai, 1848, Indiction 6.

† Antim, cu mila lui Dumnezeu Arhiepiscop al Constantinopolelui, Roma cea Nouă, şi Patriarh a toată lumea, frate iubit în Hristos Dumnezeu şi rugător.

† Ierotei, cu mila lui Dumnezeu Patriarh al Alexandriei şi al întregului Egipt, frate iubit în Hristos Dumnezeu şi rugător.

† Metodie, cu mila lui Dumnezeu Patriarh al marii cetăţi al lui Dumnezeu Antiohia şi al întregului Răsărit, frate iubit în Hristos Dumnezeu şi rugător.

† Chiril, cu mila lui Dumnezeu Patriarh al Ierusalimului şi al întregii Palestine, frate iubit în Hristos Dumnezeu şi rugător.

Sfântul Sinod din Constantinopole:

† Paisie al Cezareei

† Dionisie al Heracliei

† Dionisie al Nicomidiei

† Neofit al Derculuí

† Kiril al Neocezareei

† Meletie al Pisidiei

† Dionisie al Melenicului

† Daniil al Limnosului

† Iosif al Ersekiei

† Antim al Efesului

† Ioakim al Ciziculuí

† Ierothei al Calcedoniei

† Gherasim al Adrianopolei

† Theoclit al Veriei

† Anastasie al Smirnei

† Paisie al Sofiei

† Pantelimon al Drinopolei

† Anthim al Vodeniei

Sfântul Sinod al Antiohiei

† Zaharia al Arcadiei

† Ioannikie al Tripoliei

† Methodie al Emesii

† Artemie al Laodiceeii

ANEXA II

Sfântul Sinod al Ierusalimului

† Meletie al Petriei

† Filimon al Gazei

† Thaddeu al Sevastiei

† Ierothei al Taborului

† Dionisie al Betleemului

† Samuil al Neapoliei

† Ioannikie al Filadelfiei

Svatopluc (Swetopluk, Swentopulk), regele Moraviei.

Arbitru.

TOMOSUL DE LA 1285

ANEXA III

Declaraţia oficială sau Tomosul Sinodului ortodox din Vlaherne, ţinut în 1285. Acest Sinod reprezintă poziţia oficială a Bisericii Ortodoxe despre *Filioque*

Pe 6 iulie 1274, la Sinodul de la Lyon, reprezentanţii împăratului roman şi cei ai papei au anunţat unirea dintre Bisericile Ortodoxă şi cea Romano-Catolică. Ca în majoritatea încercărilor de reunire şi aceasta era motivată, în primul rând, de interese politice. Patriarhul ecumenic Iosif a abdicat după întoarcerea legaţilor imperiali în 1275. Ioan Veccos a fost ales pentru a-i succede. Veccos a devenit marioneta împăratului în această chestiune şi i s-a încredinţat sarcina de a dobândi acceptul general al Bisericii de pretutindeni pentru această unire.

Cariera lui Veccos seamănă cu scenariul unei telenovele. Iniţial zelot anti-latin, a fost întemniţat de împărat pentru retorica sa incendiară. În timp ce se afla în închisoare, se pare că s-a convertit la înţelegerea romano-catolică a lui *Filioque*. Odată întronizat ca patriarh a devenit principalul susţinător al lui *Filioque* în Imperiul roman de răsărit şi al unirii între romano-catolici şi ortodocşi.

Însă, în ciuda strădaniilor extraordinare ale lui Veccos, Biserica nu a acceptat nici *Filioque* şi nici unirea. Mai mult, dosarul unirii a fost complicat de insistenţa papală ca *Filioque* să fie folosit la Constantinopol (deşi nici măcar nu era acceptat) şi ca clerul ortodox să semneze un jurământ prin care recunoşteau primatul papal. Papadakis observă: „Adevărul este că cererile (Papei) Nicolae care ameninţau integritatea tradiţiei bizantine, erau la fel de supărătoare pentru unionişti pe cât erau pentru ortodocşi. Amândouă facţiunile admiteau că recitarea lui *Filioque* de către toată lumea era o cerinţă prea grea. Era un lucru dacă doar împăratul făcea aceasta (toţi ştiau

că el deja procedase întocmai la Lyon prin intermediul ambasadorilor săi) şi alt lucru ca întreaga biserică să înceapă deodată să îl rostească în timpul Liturghiei. Pe scurt, episcopii şi mulţi dintre cei care se opuseseră unirii şi-au dat seama în curând că temerile lor deveniseră realitate. Nu în mod surprinzător, (împăratul) Mihail a fost forţat să falsifice semnăturile episcopale în încercarea sa de a-l convinge pe Papa Nicolae în privinţa eforturile sale de a forţa unirea asupra supuşilor săi"[273].

În 1282, împăratul Mihail a fost succedat la tron de fiul său, Andronicus, care a pus repede capăt politicii unioniste a tatălui său. L-a repus pe tron pe fostul patriarh Iosif iar Iosif a rostit depuneri şi suspendări pentru Veccos şi clerul care a sprijinit Unirea de la Lyon. Veccos a semnat o declaraţie solemnă în care repudia sprijinul său pentru *Filioque* şi unirea cu Roma. Însă, nu a trecut mult timp, până ce Veccos şi-a repudiat repudierea...

După moartea Patriarhului Iosif în martie 1283, Grigorie II al Ciprului i-a urmat pe tronul patriarhal. Grigorie a fost responsabil pentru schiţarea Tomosului sau declaraţia oficială a Sinodului din Vlaherne în 1285. Uneori se afirmă că Biserica Ortodoxă nu a condamnat niciodată oficial *Filioque* ca erezie. Aceasta nu este adevărat. Prin condamnarea teologiei unioniste a lui Ioan Veccos, Sinodul a condamnat specific şi irevocabil învăţătura latină a lui *Filioque* drept erezie.

[273] Aristides Papadakis, *Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)* (Crestwood, NY: SVS Press, 1997), p. 26.

TOMOSUL CREDINŢEI DIN 1285

EXPUNERE A TOMOSULUI DE CREDINŢĂ ÎMPOTRIVA LUI VECCOS[274]

(Alcătuit) de Preasfinţitul Patriarh ecumenic, Kir Grigorie al Ciprului care a fost atacat de anumite persoane pentru care a fost dată această replică...

Este deopotrivă recomandabil şi cu adevărat[275] folositor, şi după lucrul iconomiei, să se poarte grijă de siguranţa Bisericii şi să i se asigure stabilitatea sa pe orice cale pentru ca dacă cineva urâtor de Dumnezeu ar încerca să o tulbure, să i se arate că lucrează în deşert, fiindcă el va fi respins de neclintitele noastre cuvinte de credinţă. Aceasta s-ar putea face mulţumitor dacă îndeplinim două lucruri. Mai întâi, ar trebui să definim clar crezul nostru, adică, credinţa ortodoxă, şi să o înălţăm ca pe un monument veşnic pentru credinţa noastră; astfel, văzut fiind de la distanţă – vizibil fiind tuturor – va atrage la sine ochii duhovniceşti ai fiecăruia. În al doilea rând, trebuie să facem cunoscută această învăţătură rea, distructivă şi străină, pentru ca atunci când ea va fi fost expusă, noi să ne îndepărtăm de ea, să o dispreţuim şi iute să scăpăm de primejdie.

Aşadar, credinţa pe care o mărturisim şi în care credem în inimile noastre este următoarea. Credem că am fost învăţaţi de la început şi de la Părinţi. Am fost învăţaţi şi credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul, făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute; Care, fiind fără de început (ἄναρχος), nenăscut şi fără de cauză este obârşie naturală şi cauza Fiului şi a Duhului. Mai credem şi în Fiul Său Cel Unul născut, Care, fiind deofiinţă cu El S-a născut din veşnicie şi fără de schimbare din El,

---

[274] Pentru traducerea Tomosului ne-am folosit de textul oferit de Clark Carlton (luat la rândul său din Aristides Papadakis, *Crisis in Byzantium*, pp. 212-229 cu acordul editurii St. Vladimir's Seminary Press) şi de traducerea din greaca veche realizată de Părintele Profesor Ioan Ică jr., şi publicată aici cu acordul domniei sale.

[275] Paris. Gr. 1301. Fol. 88: ὄντως; omis de Banduri (p. 943).

prin Care toate s-au făcut[276]. Credem în Duhul Atotsfânt, Care purcede de la Acelaşi Tată, Care, împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat ca fiind co-etern, deofiinţă, împreună-egal în slavă şi împreună creator al lumii. Credem că Cuvântul Cel Unul-născut din Treimea suprafiinţială şi dătătoare de viaţă, S-a pogorât din ceruri pentru noi oamenii şi pentru mântuirea noastră, S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om; adică, a devenit om deplin rămânând în acelaşi timp Dumnezeu şi nu a schimbat nici nu a prefăcut în vreun fel firea dumnezeiască prin contactul Său cu trupul, ci a asumat umanitatea fără schimbare. Iar El, Care este lipsit de patimi după firea Sa dumnezeiască, a suferit Patima şi Crucea şi, în a treia zi a înviat din morţi şi S-a înălţat la ceruri şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Credem în conformitate cu Dumnezeu, Sfânta Tradiţie şi predanie, într-una, Sfântă, catholică/sobornicească şi apostolică Biserică.

Apoi, mărturisim un singur ipostas al Cuvântului întrupat şi credem că acelaşi Hristos este Unul şi Îl propovăduim şi Îl cunoaştem după Întrupare, ca răscumpărând în două firi din care, şi în care, şi care sunt El. Drept urmare, credem în două lucrări şi două voinţe ale aceluiaşi Hristos, fiecare fire având voinţa sa şi acţiunea sa mântuitoare. Venerăm, dar nu absolut, şi fără adorare, sfintele şi sfinţitele imagini ale lui Hristos, ale Preacuratei Maicii lui Dumnezeu şi ale tuturor Sfinţilor, fiindcă cinstea ce le-o acordăm lor urcă la prototip. Respingem unirea recent înfăptuită (de la Lyon) care a atras mânia lui Dumnezeu asupra noastră[277]. Pentru că unirea a dezbinat şi pustiit Biserica, sub pretextul lipsit de răutate al împăcării, încercând, prin nerozia lor şi prin amăgire, să înscăuneze sla-

---

[276] Vezi Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, B. Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II (Patristische Texte und Studien, 12; Berlin, 1973), pp. 19-20, 23 (= *PG* 94.809-11, 816C).

[277] Cf. Rom. 8, 7: „dorinţa cărnii este vrăjmăşie împotriva lui Dumnezeu, căci nu se supune legii lui Dumnezeu".

va lor şi nu a lui Dumnezeu[278], şi să se întoarcă de la Ortodoxie şi de la învăţătura sănătoasă a Părinţilor şi să cadă în prăpastia ereziei şi blafemiei[279]. De asemenea, am desfiinţat primejdioasa lor învăţătură despre purcederea Duhului Sfânt. Am fost învăţaţi de la Dumnezeu, Însuşi Cuvântul, că Duhul Atotsfânt purcede de la Tatăl; şi mărturisim că Îşi are existenţa de la Tatăl şi că Se mândreşte – întocmai precum face şi Însuşi Fiul – cu faptul că acelaşi [Tată] este fiinţial cauza fiinţării Lui. Şi ştim şi credem că Fiul este din Tatăl, fiind îmbogăţit prin faptul că Îl are pe Tatăl drept cauză a Sa şi principiu natural şi fiind deofiinţă şi din aceeaşi fire ca Duhul, Care este de la Tatăl. Chiar şi aşa, El nu este - nici separat, nici împreună cu Tatăl – cauza Duhului; pentru că existenţa Duhului Atotsfânt nu este nici „prin Fiul" şi nici „de la Fiul" aşa cum se grăbesc ei către nimicirea lor şi despărţirea de înţelegerea şi învăţătura lui Dumnezeu[280]. Ne ferim şi ne rupem din comuniunea cu cei care nu susţin corect credinţa cea sănătoasă ci o blasfemiază cu neruşinare şi cugetă şi vorbesc cu prefăcătorie[281] şi răspândesc ceea ce este cel mai îngrijorător şi de nedorit de auzit...

3. Către aceiaşi care spun că Tatăl este, prin Fiul, cauza Duhului, şi care nu pot concepe pe Tatăl drept cauză singură a ipostasului Duhului – dându-I existenţa şi fiinţa – ci numai prin Fiul; astfel, după ei,

---

[278] Rom. 10, 3: „Deoarece, necunoscând dreptatea lui Dumnezeu şi căutând să statornicească dreptatea lor, dreptăţii lui Dumnezeu ei nu s-au supus".

[279] Cuvântul „blasfemie" este folosit repetat de Grigorie pentru a descrie doctrina lui Veccos despre purcederea Duhului. Pentru a fi siguri, profunda nuanţă biblică a cuvântului în Scriptură şi în literatura patristică nu i-a scăpat. În Noul Testament, cuvântul indică violarea puterii şi majestăţii lui Dumnezeu (Marcu 2, 7; Luca 5, 21). În perioada patristică de început, concepţiile teologice opuse erau stigmatizate ca blasfemii. Vezi mai ales G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, I (Grand Rapids-London, 1964), pp. 621-625.

[280] Psalmul 73, 27.

[281] Fapte 20, 30: „Şi dintre voi înşivă se vor ridica bărbaţi, grăind învăţături răstălmăcite, ca să tragă pe ucenici după ei".

Fiul este unit cu Tatăl ca o împreună-cauză şi copărtăşie a fiinţării Duhului. Ei spun că această concepţie este sprijinită de formularea din Sfântul Ioan Damaschinul: „Tatăl este purcezător prin Fiul al Duhului revelator"[282]. Însă, aceasta nu va duce nicidecum la înţelesul pe care ei îl atribuie, fiindcă ea vrea să înfăţişeze limpede manifestarea prin Fiul a Duhului ce-şi are existenţa Sa din Tatăl (ten di Hyou tou Pneumatos phanerosin ek Patros ten hyparxin echontos)[283], pentru că acelaşi Damaschin n-ar fi învăţat în chiar acelaşi capitol că „singura cauză" în Treime „este Dumnezeu-Tatăl"[284], negând prin cuvântul „singură" cauzalitatea celorlalte două Ipostase, nici n-ar fi zis iarăşi în alt capitol că „zicem că Duhul Sfânt este Duh al Fiului, dar nu zicem că este din Fiul"[285]. Pentru că este cu neputinţă ca ambele teze să fie adevărate. Împotriva acelora care nu au primit interpretarea dată acestor *testimonia* ale Părinţilor, ci, dimpotrivă, le înţeleg într-un mod cu totul interzis de către aceştia, noi pronunţăm hotărârea şi judecata scrisă mai sus, îi tăiem de la părtăşia cu Ortodoxia şi îi alungăm din turma Bisericii lui Dumnezeu.

4. Către aceiaşi care spun că Mângâietorul, Care este de la Tatăl, Îşi are existenţa prin Fiul şi de la Fiul, şi care, din nou propun drept dovadă expresia „Duhul există prin Fiul şi din Fiul". În anumite texte [ale Părinţilor], expresia înseamnă strălucirea şi manifestarea Duhului. Într-adevăr, Mângâietorul Însuşi străluceşte din şi Se arată veşnic prin Fiul, (di Hyou aidios eklampei kai anadeiktai) precum (străluceşte şi se arată) lumina din soare prin rază; iar pe de

---

[282] Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, în Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* II, 36 (= *PG* 94.849B). „El Însuşi [Tatăl], atunci, este minte, adâncul raţiunii, născătorul Cuvântului, şi, prin Cuvânt, purcezător al Duhului care Se arată".

[283] Aceasta este propoziţia pe care comisia (întrunită după iunie 1289) a decis să o scoată din text. Decizia, însă, nu a fost îndeplinită fiindcă tradiţia manuscrisului a păstrat textul în forma sa originală, fără nicio suprimare.

[284] *Exp. fid. orth.* 12b; *PG* 94, 849B (trad. rom., p. 66).

[285] *Ibidem* 8; col 832B (trad. rom., p. 53).

alta (de) arată împărtăşirea, dăruirea şi trimiterea Lui la noi (ten eis hemas choregian kai dosin kai apostolen), nu însă şi aceea că El subzistă prin Fiul şi că Îşi primeşte fiinţarea (to einai) prin El, fiindcă aceasta ar însemna că (Duhul) are drept cauză şi obârşie (principiu; arche) şi pe Fiul după cum El are şi pe Tatăl, ca să nu zic că (are drept cauză) mai degrabă pe Fiul decât pe Tatăl, căci se zice că lucrul din care fiecare îşi trage existenţa acela este crezut a avea drept bogăţie (proprie) faptul de a fi obârşie (principiu) şi cauză a fiinţării acestui (lucru) (240B–C). Împotriva celor care cred şi spun astfel de lucruri, noi pronunţăm hotărârea şi judecata de mai sus, îi tăiem de la părtăşia cu Ortodoxia şi îi alungăm din turma Bisericii lui Dumnezeu.

5. Către aceiaşi care spun că în „teologie" prepoziţia „prin" (dia) este echivalentă (isodynamos) sau are peste tot aceeaşi semnificaţie cu prepoziţia „din" (ek), de unde urmează că nu există nici o diferenţă între a zice că „Duhul purcede prin Fiul" şi a zice că „purcede din Fiul, iar drept concluzie Duhul îşi are existenţă şi înfiinţare (hyparxin kai ousiosin) din Fiul, având o cauză atât unică, cât şi dublă întrucât Fiul ar fi unit cu Tatăl în raţiunea cauzalităţii; acestea însă sunt „lucruri" care întrec orice blasfemie, căci nu există în Treime altă Ipostasă din care să-şi aibă existenţă şi înfiinţare (Persoanele) consubstanţiale decât Tatăl, iar potrivit opiniei comune a Bisericii şi a Sfinţilor (Părinţi), Tatăl este rădăcină şi izvor (riza kai pege) al Fiului şi Duhului, Tatăl este unic izvor şi cauză unică (mone pege kai monos aitios) a Dumnezeirii; chiar dacă se zice de către unii Sfinţi că Duhul Sfânt purced prin Fiul, expresia „prin Fiul" vrea să însemne aici (entautha) în mod limpede ieşirea la manifestarea eternă (ten eis aidion ekphansin proodon) şi nu cea spre fiinţare (ou ten eis to einai) a Duhului ce-şi are existenţa Sa din Tatăl, pentru că altfel s-ar tăgădui Tatălui faptul de a fi cauza unică şi unicul izvor al Dumnezeirii, iar Grigore Teologul care zice că „toate câte le are Tatăl sunt ale Fiului afară de cauzalitate"[286], ar

[286] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 34, 10; *PG* 36, 252A.

fi dovedit şi respins ca un teolog neadevărat (240D–241A). Împotriva celor care cred şi spun astfel de lucruri, noi pronunţăm hotărârea şi judecata de mai sus, îi tăiem de la părtăşia cu Ortodoxia şi îi alungăm din turma Bisericii lui Dumnezeu.

6. Către aceiaşi, care spun că „fiinţa şi Dumnezeirea unică (he ousia kai theotes) a Tatălui şi Fiului este cauza existenţei Duhului", ceea ce nici unul dintre cei ce au minte nu s-a arătat a fi grăit sau cugetat vreodată, căci nu fiinţa şi natura comună este cauză a Ipostasului deoarece în sine fiinţa comună inerentă în mod natural indivizilor nici nu naşte, nici nu purcede, iar fiinţa împreună cu însuşirile proprii indică potrivit Marelui Maxim[287] încă şi potrivit Marelui Vasile[288], ipostasul în sine, căci şi acela [Sfântul Vasile] defineşte „ipostasul" drept „ceea ce înfăţişează şi circumscrie prin proprietăţi epifenomenale ceea ce e comun şi necircumscris într-un lucru"[289], de aceea individul aparţinând unei fiinţe naşte şi purcede un (alt) individ, iar individul care naşte trebuie să fie ca şi cel născut, iar cel ce purcede ca şi cel purces, fiinţa Tatălui şi Fiului însă deşi este unică nu este ca un individ întru totul[290] (241B–C). Împotriva acestora care blasfemiază astfel atât de absurd, noi pronunţăm hotărârea şi judecata de mai sus, îi tăiem de la părtăşia cu Ortodoxia şi îi alungăm din turma Bisericii lui Dumnezeu.

7. Către aceiaşi care spun că Tatăl şi Fiul sunt cauză a Duhului nu ca două principii şi două cauze, ci Fiul este cauză numai cât implică prepoziţia «prin»; dar a zice că într-un fel este cauză Tatăl şi

---

[287] MAXIM MĂRTURISITORUL, *Opusc. theol. polem.* 23 c: *capita de substantia et natura, deque hypostasi et persona*, *PG* 91, 265D.

[288] BAS. MAGN. (de fapt, cum au demonstrat R. Hübner, 1972, şi J. Fedwick, 1978, GRIGORIE AL NYSSEI), *Ep. 38 de differentia essentiae et hypostasi*; *PG* 32, 328B.

[289] [Altă variantă: „ceea ce descrie şi aduce în minte ceea ce are obişnuit fiecare lucru şi care nu poate fi descris prin însuşirile care se văd în el", n. trad. rom.].

[290] [Altă variantă: „nu este întreg indivizibilă", n. trad. rom.].

într-un fel Fiul potrivit diferenţei prepoziţiilor, înseamnă a introduce numărul şi multiplul în cauza Duhului (241C–D). Astfel, ei introduc o pluralitate şi o mulţime de cauze în purcederea Duhului, deşi aceasta a fost interzisă cu nenumărate ocazii. Şi împotriva acestora noi pronunţăm hotărârea şi judecata de mai sus, îi tăiem de la părtăşia cu Ortodoxia şi îi alungăm din turma Bisericii lui Dumnezeu.

8. Către aceiaşi care spun că Tatăl este cauză a Duhului Sfânt nu prin raţiunea ipostasei, ci prin raţiunea naturii (ou to logo tes hypostaseos, to de logo tes physeos), de unde rezultă că Fiul e cu necesitate cauză a Duhului întrucât are aceeaşi raţiune a naturii cu Tatăl; ori din această premisă falsă rezultă trei consecinţe absurde: a) şi Duhul trebuie să fie cauză a cuiva întrucât are aceeaşi raţiune a naturii cu Tatăl, b) se multiplică cauzalitatea lor (în Treime) întrucât câte ipostase participă la natură, atâtea vor participa şi la cauzalitate, şi c) fiinţa şi natura comună devine cauză a ipostasei, ceea ce interzice orice logică şi însăşi natura (lucrurilor) împreună cu ea (241D–242A). Împotriva acestora, care cred în astfel de lucruri bizare şi străine adevărului, noi pronunţăm hotărârea şi judecata de mai sus, îi tăiem de la părtăşia cu Ortodoxia şi îi alungăm din turma Bisericii lui Dumnezeu.

9. Către aceiaşi care spun, referindu-se la facerea lumii, că expresia „prin Fiul" arată cauza imediată[291], ca şi faptul că neagă dreptul Fiului de a fi creator şi cauză a lucrurilor făcute „prin El". În teologie (studiul Treimii Înseşi), aceasta înseamnă că chiar dacă Tatăl este numit cauza primă a Fiului şi a Duhului, El mai este şi cauză a Duhului „prin Fiul". Prin urmare, Fiul nu poate fi despărţit de Tatăl în purcederea Duhului. Spunând aceste lucruri ei unesc, în chip iraţional, pe Fiul cu Tatăl în cauzarea Duhului. În realitate, chiar dacă Fiul, ca şi Tatăl, este creator al tuturor celor făcute „prin El", nu rezultă că El este şi cauză a Duhului, fiindcă Tatăl este purcezătorul Duhului prin El; nici, din nou, nu rezultă că, deoarece

[291] Cauza imediată sau primordială: προκαταρκτικὴ αἰτία; cf. Basil, *On the Holy Spirit*, *PG* 31.136B.

Tatăl este purcezătorul Duhului „prin[292] Fiul", El este prin Acela cauza Duhului. Pentru că expresia «prin Fiul» înseamnă aici manifestarea şi vestirea (Duhului de Fiul) şi nu emanaţia/ieşirea [242C-D] Duhului întru fiinţă. Dacă lucrurile nu ar sta astfel, n-ar fi deloc uşor de comentat câte absurdităţi rezultă de aici. Împotriva acestora, care în chip iraţional formulează asemenea opinii şi le atribuie scrierior Sfinţilor şi de aici stârnesc o mulţime de blasfemii, noi pronunţăm hotărârea şi judecata de mai sus, îi tăiem de la părtăşia cu Ortodoxia şi îi alungăm din turma Bisericii lui Dumnezeu.

11. Către aceiaşi care nu primesc scrierile Sfinţilor după chipul adevărat rânduit de Biserică, nici nu cinstesc pe ceea ce este cea mai fidelă (interpretare) după tradiţiile patristice[293] şi opiniile comune despre Dumnezeu şi cele dumnezeieşti, ci denaturează[294] înţelesul acestor scrieri pentru ca să le pună în contradicţie cu dogmele recunoscute, sau se leagă de un singur cuvânt şi, de aici, scot la iveală o învăţătură stranie, împotriva acestora noi pronunţăm hotărârea şi judecata de mai sus, îi tăiem de la părtăşia cu Ortodoxia şi îi alungăm din turma Bisericii lui Dumnezeu...

Pentru că unde au spus de Dumnezeu purtătorii Părinţi că Dumnezeu Tatăl este, prin Fiul, cauza Duhului? Unde spun ei că Mângâietorul îşi are existenţa de la Fiul şi prin Fiul? Din nou, unde spun ei că acelaşi Mângâietor Îşi are existenţa de la Tatăl şi de la Fiul? În care carte învaţă ei că fiinţa şi dumnezeirea cea una a Tatălui şi a Fiului este cauza existenţei Duhului Sfânt? Cine, şi în care din lucrările sale, a interzis vreodată pe careva să spună că ipostasul Tatălui este cauza unică a fiinţării Fiului şi a Duhului? Cine din rândul celor care cred că Tatăl este cauza Duhului a învăţat că aceasta este în virtutea firii şi nu în virtutea ipostasului? Şi cine a greşit dacă

---

[292] Paris. Gr. 1301, fol. 98r: διὰ τοῦ ; Banduri (p. 947): δι' αὐτοῦ.

[293] Paris. Gr. 1301, fol. 99; πατρικάς; Banduri (p. 947): πνευματικάς.

[294] Paris. Gr. 1301, fol. 99: ἐκβιάζουσι; Banduri (p. 947): ἐκβιβάζουσιν.

a susţinut că aceasta este caracteristica ce Îl deosebeşte pe Tatăl de celelalte ipostasuri? În sfârşit, cine spune că celelalte învăţături, prin care s-a minţit insultând Părinţii, aparţin Părinţilor? El nu se opreşte de la niciun rău. Fiindcă în unele locuri el amestecă cuvintele lor şi chiar şi atunci când foloseşte cuvintele fără a le deforma, el nu aderă la înţelesul lor adevărat. Nici nu caută la scopul avut de autor în minte, ci trece cu aroganţă peste scopul şi dorinţa, şi chiar peste intenţia exprimată de autor şi aderă la cuvânt şi obţinând umbra în locul trupului, compune cărţi. Şi aceasta este cu a spune că (244 A-B) el mlădiază frânghii de nisip şi construieşte case din acestea ca să facă un momument şi un memorial – primul, un advertisment al nebuniei sale; ultimul, o declaraţie a luptei pe care a dus-o împotriva propriei sale mântuiri. Aşa stând lucrurile, condamnăm învăţăturile împreună cu autorii lor şi hotărâm ca pomenirea lor, ca în cazul excomunicaţilor, să fie ştearsă din Biserică cu mare glas...

Astfel, ne definim poziţia foarte clar pentru toată lumea, pentru ca nici măcar să nu îndrăznească cineva – de acum sau în viitor – să primească acel act care cu înţelepciune a fost desfiinţat sau să încerce să impună Bisericii noastre învăţături care au fost deja condamnate spre folos (sufletesc) sau să le sugereze pe ascuns şi cu perfidie, sau să introducă o propunere pentru aprobarea sau crederea acestor învăţături, sau să se străduiască pentru acceptarea neîngrădită a lor de noi şi astfel să batjocorească adevăratele învăţături ale Bisericii primare şi decretele sale din prezent împotriva sperjurilor şi străinilor şi, într-adevăr, împotriva împăcării şi a actului prin care ei s-au strecurat în Biserică spre detrimentul ei. Împotriva acestui Veccos, şi împotriva oricărui altcineva care va fi vreodată de acord să îi primească pe acei membrii ai Bisericii Romane care rămân neschimbaţi în privinţa acelor învăţături pentru care au fost acuzaţi dintru început de Biserica noastră şi din cauza cărora s-a produs Schisma, şi celor care sunt de acord să le primească mai deschis decât am fost noi obişnuiţi, adică, mai înainte de această împăcare înşelătoare şi unire fără de folos (de la Lyon) ostilă binelui – pe acest om, în afara faptului că este excomunicat din Biserică,

tăindu-l şi îndepărtându-l din adunarea şi comunitatea credincioşilor, îl supunem îngrozitoarei pedepse a anatemei. Căci el nici măcar nu ar trebui să fie iertat de oameni (245 A-B), el, cel care nu a învăţat să nu îndrăznească astfel de fapte (după atâta experienţă a răului din trecut sau după recenta condamnare) şi care nu a înţeles să nu urzească împotriva formulelor acceptate ale Părinţilor, nici să rămână[295] pe vecie ucenic şi supus al Bisericii.

Şi proclamăm şi facem aceste lucruri, aşa cum am spus, pentru a rămâne nevătămaţi duhovniceşte, pentru folosul tuturora, pentru cei care acum aparţin Bisericii noastre cucernice, şi pentru cei care după aceasta vor continua să facă întocmai[296]. Rămâneţi neclintiţi, adevăraţi (următori) ai lui Dumnezeu, evitând şi scârbindu-vă de acele învăţături care sunt opuse adevărului şi acelor născociri ale lui Veccos. Evitaţi-l nu doar pe el ci şi pe aceia mai sus menţionaţi prin nume, care, împreună cu el, scuipă blasfemiile pe care, până acum, şi le-au impropriat şi pe care le acceptă nepocăindu-se. Făcând astfel, Mângâietorul va locui în voi şi vă va feri nu doar de molima unei astfel de greşeli, ci de şi de molima mai mare a patimilor, pentru a fi părtaşi la bucuriile veşnice şi binecuvântarea pregătită drepţilor. Şi fie ca voi să rămâneţi astfel.

Hotărârea scrisă şi sentinţa au fost emise acum de Biserică împotriva celora care s-au răzvrătit şi au repudiat Biserica. În scurt timp va fi rostită de Judecătorul cel mai mare, doar dacă[297], mai înainte de sosirea Zilei Sale mari şi strălucite[298], ei se vor fi slobozit prin pocăinţă, lacrimi şi doliu peste măsură [246 a-B]. Fiindcă, dacă ei se pocăiesc şi caută cu ochii curaţi ai sufletului din nou spre

---

[295] Paris. Gr. 1301, fol. 101; μένειν; Banduri (p. 948): μέν

[296] Paris. Gr. 1301, fol. 101: καὶ ὅσοι τὸ μετὰ ταῦτα τελοῦσιν; Banduri (pag. 948): omite fraza.

[297] [Dar, sentinţa nu va mai fi rostită dacă acuzaţii se vor fi îndreptat până în ceasul morţii lor, n. trad. rom.].

[298] Fapte 2, 20: „Soarele se va schimba în întuneric şi luna în sânge, înainte de a veni ziua Domnului, cea mare şi strălucită".

lumina Maicii Biserica, vor fi precum aceia care, la venirea lui Hristos, nu vor fi dovediţi. Dimpotrivă, Hristos îl va primi pe cel ce s-a întors şi îl va îmbrăţişa, chiar dacă este un fiu rătăcitor care şi-a cheltuit partea de moştenire[299], sau este o oaie rătăcită care şi-a părăsit turma, sau un om care s-a îndepărtat de har. Tot astfel va face şi Biserica în care ei vor fi număraţi din nou şi recunoscuţi ca fiind ai ei şi aşezaţi în ceata şi comunitatea copiilor ei, doar dacă ei se vor fi pocăit şi vor trăi ceea ce trăim noi acum. Şi, deşi îi excomunicăm şi îi despărţim de Biserica credincioşilor, şi aşezăm asupra lor cumplita şi marea osândă a despărţirii şi înstrăinării de Ortodoxie, nu facem aceasta fiindcă vrem să ne bucurăm de necazul lor sau să ne veselim pentru respingerea lor. Dimpotrivă, jelim şi trăim cu amar alungarea lor. Dar de ce trebuie să ne purtăm noi astfel? În principal, din două motive: în primul rând, pentru ca nefericirea şi amărăciunea să îi determine, după ce îşi vor fi conştientizat nebunia, să se întoarcă în pocăinţă şi să se mântuiască în Biserică. În al doilea rând, de acum înainte, alţii vor fi îndreptaţi şi disciplinaţi pentru ca să nu mai încerce ceva asemănător, sau să atace ceea ce este sfânt, sau să lovească voit în ceea ce este sfinţit; ca nu cumva, dacă arată asemenea îndrăzneală, să primească aceeaşi răsplată după pilda arătată.

Referinţe:

Banduri, A. *Imperium Orientale sive Antiquitates Constantinopolitane*, I-II (Paris, 1711). Textul *Tomosului* este retipărit şi în Migne, PG.

[299] Luca 15, 11-23.

EDITURA

ECCLESIAST

Cărţi disponibile în stoc

Mh. Damaschin Grigoriatul, *Misiune printre vrăjitorii din Africa*
Ioan Rămureanu, *Persecuţia împăratului Iulian Apostatul împotriva creştinismului*
Clark Carlton, *Credinţa – Catehism Ortodox*
Clark Carlton, *Calea de la Protestantism la Ortodoxie*
Ierom. Agatanghel Kalafatis, *Amintirile mele despre Părintele Tihon* – ediţie bilingvă neogreacă-română
Clark Carlton, *Adevărul Ortodoxiei faţă de Catolicism*

În curs de apariţie

James Payton, *Lumina de la Răsărit*
Jaroslav Pelikan, *Faust teologul*

Cărţile noastre le puteţi cumpăra şi de pe internet la adresele

www.ecclesiast.ro
edituraecclesiast@gmail.com

sau prin poştă contactându-ne la nr. de telefon

0040767920880
0040749247397
0040726328248

De asemenea aşteptăm cooperări directe cu librării precum şi comenzi din partea distribuitorilor zonali de carte

Catehismul **Adevărul** oferă romano-catolicilor o înţelegere profundă a Bisericii Ortodoxe, şi, deopotrivă ortodocşilor şi romano-catolicilor, o radiografie a motivelor pentru care cele două Biserici nu sunt în comuniune una cu cealaltă. De asemenea, **Adevărul** îi ajută pe cei aflaţi în confuzia provocată de similarităţile de suprafaţă dintre Ortodoxie şi Romano-Catolicism să înţeleagă diferenţele marcante dintre cele două Biserici. **Adevărul** îi va ajuta şi pe protestanţi să înţeleagă într-un mod nou istoria Bisericii ca şi revendicarea Bisericii Ortodoxe de a fi Mireasa lui Hristos.

„Un ghid care nu trebuie să lipsească din casa niciunui ortodox!"

Arhiepiscop DIMITRI (OCA Dallas)

„Cel mai bun Catehism ortodox care a fost scris vreodată."

Mitropolit ISAIAH (GOA Denver)

„Un prilej de bucurie în viaţa Bisericii."

Episcop BASIL (Antiochian Archdiocese Wichita)

„În mod cert, problema noastră nu este nici geografică, nici una de despărţire personală. Nu este nici o problemă care se referă la structurile organizaţionale, nici la concepte de jurisdicţie. De asemenea, nu este o problemă de supunere formală, nici de absorbţie a unor indivizi sau grupuri. Este ceva mult mai profund şi mai important. Modul în care trăim a devenit ontologic diferit. Doar dacă transfigurarea şi transformarea noastră fiinţială înspre un singur model comun de viaţă este atinsă, nu doar în formă, dar şi în substanţă, unitatea şi celelalte care o însoţesc devin posibile".

Patriarhul Ecumenic Bartholomeu

ISBN: 978-606-92397-4-2

9 786069 239742

www.ecclesiast.ro